Rudolf Steiner

BHAGAVAD-GITA
ŞI EPISTOLELE LUI PAVEL

GA 142

Ciclu de cinci conferințe ținute la Köln
între 28 decembrie 1912 şi 1 ianuarie 1913

Traducere din limba germană
de Diana Sălăjanu

Titlul original : *Die Bhagavad Gita und die Paulusbriefe*
Nr.curent în bibliografia generală GA 142

Traducerea s-a făcut după ediția germană, 1982,
Rudolf Steiner Verlag, Nachlassverwaltung, Dornach/Schweiz

COLEC□IA INI□IERI
Seria Biblioteca antroposofică

Coordonatorul colec□iei: biolog dr. PETRE PAPACOSTEA
Redactor: MARIA STANCIU
Tehnoredactor: MIHAELA BRAŞOVEANU
Concepția grafică a copertei: VENIAMIN & VENIAMIN

Societatea antroposofică din România
Strada Vi□inilor nr. 17, sector 2, Bucure□ti
Tel.: 021 323 20 57

ISBN 973-9243-70-3

COPERTA IV

În acest ciclu de conferințe, Rudolf Steiner compară două scrieri care marchează momente diferite şi importante din evoluția umanității. Cu subtilitatea care-i caracterizează toate analizele, el prezintă marea epopee indiană Bhagavad-Gita ca pe o sinteză vastă prebudistă a trei curente spirituale care au evoluat în cadrul primei culturi postatlanteene.

În timp ce Bhagavad-Gita se adresează unei omeniri încă nediferențiate datorită lipsei conştienței Eului (regulile care se adresează fiecărui individ fiind aceleaşi), epistolele apostolului Pavel au în vedere progresul realizat de starea de conştiență a oamenilor, astfel încăt el vede în fiecare om un mădular diferit al unei umanități alcătuită după principiile unui organism în care individul îşi găseşte un loc specific. Învățătura creştină este asimilată astfel conform cu conştiența de Eu strict personală pe care o are fiecare.

Modul de expunere a acestui studiu comparativ face ca prezentul ciclu de conferințe să fie una din lecturile care aduc neprețuite precizări celor care doresc să-şi completeze imaginea evoluției umane din perioada culturilor postatlanteene.

ISBN 973-9243-70-3

Rudolf Steiner

BHAGAVAD-GITA ŞI EPISTOLELE LUI PAVEL

GA 142

TREPTELE ADEVĂRULUI

Antroposofia este un curent spiritual modern, fundamentat de austriacul Rudolf Steiner (1861–1925), personalitate complexă, dotată cu capacitatea de a dezvolta în mod consecvent şi interactiv atât mistica înaltă bazată pe experiențe interioare care l-au condus la cercetări aprofundate în lumea spirituală, cât şi gândirea riguros ştiințifică despre spirit, prin opoziție cu tendințele materialismului dominant în secolul al XIX-lea şi prima parte a secolului al XX-lea. Materialismul urmărea eliminarea nivelului divin-spiritual din cunoaştere prin contestarea existenței acestuia în Univers, ceea ce l-a îndreptățit pe R. Steiner să afirme: „Tragedia materialismului constă în faptul că nu poate înțelege ce este materia".

Pentru a sintetiza conținutul de idei al antroposofiei sau ştiinței despre spirit vom porni de la un principiu de bază formulat chiar de Rudolf Steiner: „Oricărei realități materiale din Univers îi corespunde ceva spiritual şi orice realitate spirituală din Univers primeşte la un moment dat expresie în lumea materială". Întreaga evoluție, mai întâi biologică şi apoi social-istorică, a umanității este o ilustrare vie a acestui principiu. Cunoaşterea directă a resorturilor spirituale ale umanității, ca şi cunoaşterea exterioară a materiei, se obține numai prin eforturi susținute de perfecționare a structurilor noastre sufleteşti şi spirituale, pentru a deveni apți şi demni de dezvoltarea conştientă şi responsabilă a relației omului cu lumea spirituală în toată puritatea indispensabilă acestui scop. Unul din principalele scopuri ale antroposofiei constă în deschiderea căilor cunoaşterii de sine, fapt necesar pentru evoluția viitoare a omenirii. Atât cunoaşterea de sine cât şi înțelegerea coerentă a lumii interioare şi a ambianței telurice şi cosmice se pot dobândi prin studiul scrierilor antroposofice, întrucât logica riguroasă a expunerilor oferă gândirii posibilitatea aprecierii valorii acestora, chiar şi în lipsa accesului personal direct la lumile spirituale. Omul apare astfel ca o ființă dublă, cu problematică cosmică şi problematică terestră, având sarcina realizării sintezei superioare a acestora.

În consecință, antroposofia este ştiința despre spirit care ne dă posibilitatea înțelegerii *rațiunii de a fi* a structurilor şi evenimentelor aparținând lumii sensibile, precum şi a înlănțuirii

acestora în timp şi spaţiu. Ea nu este o fundamentare teoretică pusă la îndemâna unei „secte religioase“, cum încearcă să denigreze unele scrieri mişcarea antroposofică, ci reprezintă calea spirituală de valorificare concretă a forţelor de iubire aduse de Hristos pe Pământ, atât de necesară într-o perioadă în care dezbinarea între oameni se manifestă în toate relaţiile individuale şi de grup. Există, în prezent, antroposofi aparţinând celor mai diferite confesiuni religioase care consideră că au găsit, în sfârşit, în antroposofia lui R. Steiner un limbaj comun capabil să creeze baza pentru o nouă deschidere spirituală către lume, prin înţelegerea corectă a momentului-cheie pentru întreaga evoluţie cosmică pe care l-a reprezentat Evenimentul de pe Golgota de acum 2000 de ani.

Antroposofia nu este teorie, ci cunoaştere vie, ceea ce se reflectă în faptul că a pus toate premisele şi a elaborat soluţii valoroase în diferitele domenii aplicative marcate de consecinţele tuturor situaţiilor de criză caracteristice lumii actuale pe care Rudolf Steiner le-a prevăzut cu 8–9 decenii în urmă. Astfel, pe baza cunoaşterii aprofundate a omului (antropologia antroposofică), Rudolf Steiner, colaboratorii şi urmaşii săi au elaborat principiile şi metodele terapeutice ale medicinii antroposofice, ale agriculturii biodinamice, ale sistemului pedagogic Waldorf, ale tripartiţiei sociale, au dat naştere unui impuls original în arhitectură etc. Putem conchide că antroposofia este totodată o cale de cunoaştere obiectivă, o cale de autocunoaştere şi o cale de viaţă. Ea este prelungirea în Eul omului actual a activităţii lui Hristos, a Logosului care a acţionat de la începutul existenţei Universului.

Mişcarea antroposofică, care s-a separat din mişcarea teosofică, s-a dezvoltat independent, şi numai în mod eronat sau abuziv este asociată cu alte curente şi organizaţii actuale. Ea deschide perspective luminoase educaţiei pentru libertate, iubirii dintre oameni şi colaborării cu natura, iar spiritualitatea românească, constitutiv creştină şi cu o largă deschidere spre înţelegerea integrării omului în Cosmos, este o matrice gata pregătită pentru receptarea şi dezvoltarea acestor imperative ale mileniului III.

biolog dr. PETRE PAPACOSTEA

ÎN LEGĂTURĂ CU PUBLICAREA CONFERINȚELOR LUI RUDOLF STEINER

Baza ştiinței spiritului orientată antroposofic o constituie lucrările scrise şi publicate de Rudolf Steiner (1861–1925). Pe lângă aceasta, el a ținut, între 1900–1924, numeroase conferințe şi cursuri, atât în fața unui public larg, cât şi pentru membrii Societății teosofice, mai târziu ai Societății antroposofice. Vorbind în mod liber, el însuşi a dorit inițial ca aceste conferințe să nu fie consemnate în scris, deoarece ele erau concepute drept „comunicări orale, nedestinate tiparului“. După ce însă s-au finalizat şi răspândit tot mai numeroase variante incomplete şi eronate după stenogramele şi notițele auditorilor, s-a văzut nevoit să reglementeze problema acestora. Şi a încredințat Mariei Steiner von Sivers această misiune. Ei i-a revenit sarcina de a-i desemna pe cei care au dreptul să stenografieze conferințele, de a asigura administrarea stenogramelor şi revizuirea textelor pentru tipar. Din cauză că, fiind extrem de ocupat, Rudolf Steiner nu a putut corecta el însuşi textele, decât în cazuri foarte rare, în privința tuturor conferințelor publicate trebuie să se țină seama de această rezervă a sa: „Va trebui să se aibă în vedere faptul că în stenogramele nerevizuite de mine se găsesc greşeli“.

În legătură cu raportul dintre conferințele pentru membri, care, la început, erau accesibile numai sub formă de manuscrise tipărite pentru uz intern, şi cărțile sale, destinate publicului larg, Rudolf Steiner îşi exprimă punctul de vedere în lucrarea autobiografică ***Mein Lebensgang*** (***Viața mea***), capitolul 35. Cele spuse acolo sunt valabile, în egală măsură, în ceea ce priveşte cursurile ținute, care se adresau unui cerc restrâns de participanți, familiarizat cu bazele ştiinței spiritului.

După moartea Mariei Steiner (1867–1948) s-a trecut, conform indicațiilor sale, la tipărirea unei ediții a operelor complete ale lui Rudolf Steiner (Rudolf Steiner – Gesamtausgabe, GA). Volumul de față constituie o parte a acestei ediții.

CONFERINȚA I

Köln, 28 decembrie 1912

Într-un anumit sens, ne aflăm azi în momentul întemeierii Societății antroposofice în sens restrâns, şi tocmai cu o asemenea ocazie ne este îngăduit să ne aducem iar aminte de importanța şi semnificația cauzei noastre. În principiu, ceea ce Societatea antroposofică vrea să fie pentru cultura şi civilizația modernă nu trebuie să se deosebească de ceea ce noi am făcut dintotdeauna în cadrul cercului nostru, sub formă de teosofie. Totuşi, poate că adăugarea unui nume nou va aminti iar sufletelor noastre de seriozitatea şi demnitatea cu care vrem să lucrăm în cadrul curentului nostru spiritual şi din această perspectivă a fost aleasă şi tema acestui ciclu de conferințe. Ne propunem, la începutul activității noastre antroposofice, să tratăm o temă care va fi în măsură să ne atragă atenția în cele mai diverse moduri asupra importanței şi semnificației pe care curentul nostru spiritual le are în viața culturală a epocii prezente.

Poate că unii au fost surprinşi să găsească alăturate două curente spirituale care, în aparență, sunt foarte departe unul de celălalt, aşa cum sunt ele exprimate, pe de o parte, în marele poem oriental Bhagavad-Gita [1] şi, pe de altă parte, în epistolele celui care se situează atât de aproape de întemeierea creştinismului: apostolul Pavel. Vom recunoaşte cel mai bine apropierea dintre aceste două curente spirituale, dacă vom arăta azi, ca introducere, cum se situează în epoca noastră, pe de o parte, ceea ce se leagă de marele poem Bhagavad-Gita şi, pe de altă parte, cum îşi proiectează influența ceea ce a fost întemeiat la începutul creştinismului: paulinismul. Multe s-au schimbat în viața spirituală a epocii noastre, față de cum erau cu relativ puțin timp înainte, şi tocmai ceea ce face ca viața spirituală a epocii prezente să fie altfel decât viața spirituală a unui trecut încheiat recent necesită ceva de felul unui curent spiritual teosofic sau antroposofic.

Să ne gândim că, într-o epocă nu prea îndepărtată de a noastră, când omul se avânta spre viața spirituală a vremii sale, avea de-a face, aşa cum am arătat deja în ciclurile de conferințe ținute la Basel şi München [2], cu trei milenii, cu un mileniu precreştin şi cu două milenii care nu se încheiaseră şi care erau impregnate şi

străbătute de curentul spiritual al creştinismului. Oare ce îşi putea spune un om care în urmă cu puțin timp – în vremea în care nu se putea vorbi de un curent spiritual teosofic sau antroposofic, aşa cum îl înțelegem noi azi – era situat în cadrul vieții spirituale a omenirii? El putea să-şi spună: În prezent se fac simțite influențele a ceea ce poate fi căutat cel mult în cadrul mileniului care a precedat era creştină. Fiindcă nu mai devreme decât în acel mileniu al erei precreştine încep să aibă importanță pentru viața spirituală oamenii individuali, ca personalități. Oricât de mărețe, de grandioase şi gigantice sunt unele dintre lucrurile care, în curentele spirituale ale unor epoci mai vechi, îşi trimit lumina spre noi, personalitățile, individualitățile nu se detaşează pe fondul a ceea ce stă la baza curentului spiritual respectiv. Să ne întoarcem privirile doar spre acea perioadă pe care nu o putem considera că ține, în sens restrâns, de ultimul mileniu anterior erei creştine, să ne întoarcem privirile spre curentul spiritual din vechiul Egipt sau spre cel caldeano-babilonian: avem în fata noastră panorama unei vieți spirituale unitare. De-abia în viața spirituală din vechea Grecie individualitățile ies în evidență, astfel încât ele ne apar într-un mod spiritual cu totul viu ca individualități. În epoca egipteană, în cea caldeano-babiloniană găsim învățături mărețe, perspective grandioase înspre depărtările cosmice; abia în Grecia lucrurile se schimbă, în sensul că putem privi spre diferite personalități individuale, spre un Socrate Sau Pericle, spre un Fidias, Platon, Aristotel **[3]**. Personalitatea ca atare iese la lumină. Acesta e specificul vieții spirituale din ultimele trei milenii. Şi nu mă refer doar la personalitățile importante, ci la impresia pe care viața spirituală o face asupra fiecărei individualități sau personalități. În aceste ultime trei milenii lucrul cel mai însemnat e personalitatea, dacă putem spune astfel. Iar curentele spirituale au importanță prin faptul că personalitățile umane simt nevoia să ia parte la viața spirituală, că ele găsesc prin curentele spirituale consolare lăuntrică, speranță, pace, fericire interioară, siguranță.

Deoarece până în urmă cu relativ puțin timp oamenii dovedeau un interes preferențial față de istorie numai în măsura în care aceasta se derulează de la o personalitate la alta, ei nu aveau o înțelegere prea profundă, prea pătrunzătoare nici pentru ceea ce a existat înainte de ultimele trei milenii. O dată cu civilizația greacă a început acea istorie pentru care, până cu puțin timp înainte, exista înțelegere, pe când celelalte civilizații nu mai erau înțelese deloc; în această perioadă, la răscrucea dintre primul şi

al doilea mileniu, a avut loc apoi ceea ce se leagă de marea entitate a lui Iisus Hristos.

Primul mileniu stă sub influența a ceea ce ne-a adus civilizația greacă. Şi ea îşi proiectează influențele spre noi, într-un mod demn de luare-aminte: la începuturile ei se află Misteriile. Ceea ce s-a revărsat din acestea – am arătat-o adeseori – a trecut asupra marilor poeți, filosofi şi artişti, pe toate tărâmurile, deoarece, dacă vrem să-i înțelegem cu adevărat pe Eschil, Sofocle, Euripide, trebuie să căutăm izvoarele acestei înțelegeri în ceea ce s-a revărsat din Misterii. Dacă vrem să-i înțelegem pe Socrate, Platon, Aristotel, trebuie să căutăm izvoarele filosofiei lor în Misterii. Ca să nu mai vorbim despre figuri atât de proeminente ca Heraclit. În cartea mea ***Creştinismul ca fapt mistic*** [4], am arătat că Heraclit se situează cu totul pe solul Misteriilor.

Vedem apoi că, o dată cu începutul celui de al doilea mileniu, în evoluția spirituală se revarsă Impulsul hristic şi că al doilea mileniu se desfăşoară în aşa fel, încât Impulsul hristic preia în sine treptat, ca să spunem aşa, spiritualitatea greacă, se uneşte cu ea. Acum, puternicul Impuls hristic se contopeşte cu ceea ce a venit spre noi din spiritul grec, prin tradiție şi ca viață nemijlocită. Vedem, aşadar, cum o înțelepciune greacă, o simțire greacă, o artă greacă se unesc în mod organic, foarte lent şi treptat, cu Impulsul hristic. Aşa s-a desfăşurat mileniul al doilea.

Începe apoi mileniul al treilea, marcat de dezvoltarea personalității. În acest mileniu, spiritul grec influențează în alt mod cultura noastră. Vedem aceasta, dacă ne ocupăm de artişti cum ar fi Rafael, Michelangelo, Leonardo da Vinci [5]. Acum, spiritul grec nu mai conviețuieşte cu creştinismul, cum s-a întâmplat în cultura celui de al doilea mileniu. În mileniul al doilea cultura şi civilizația greacă n-au mai fost percepute ca fapt istoric grandios, ca ceva privit din afară; în mileniul al treilea oamenii trebuie să se adreseze în mod direct civilizației şi culturii greceşti. Îi vedem pe Leonardo, Michelangelo, Rafael lăsând să acționeze asupra lor operele de artă ale grecilor, care sunt scoase din nou la lumina zilei, vedem cum spiritul grec e preluat într-un mod din ce în ce mai conştient. El fusese preluat în mod inconştient, în cursul mileniului al doilea, dar din ce în ce mai conştient în mileniul al treilea.

Spiritul grec e preluat în mod conştient în imaginea despre lume. Dacă studiem, de exemplu, opera filosofului Toma d'Aquino [6], vedem cum el e nevoit să îmbine ceea ce se degajă din filosofia creştină cu filosofia lui Aristotel. Spiritul grec e asimilat în mod conştient, aşa că aici se amestecă în mod conştient, sub o formă filosofică, spiritul grec şi creştinismul, după cum la Rafael, Michelangelo şi Leonardo ele se contopesc sub o formă artistică. Şi acest curent merge mai departe, străbătând viața spirituală, chiar şi în cazul în care se naşte o anumită adversitate religioasă, la Giordano Bruno, la Galilei [7]. Constatăm, cu toate acestea, că pretutindeni reapar idei şi noțiuni greceşti, mai ales în ceea ce priveşte concepția despre natură: o absorbire conştientă a spiritului grec!

Dar nu se trece retrospectiv dincolo de antichitatea greacă. Şi în toate sufletele, nu numai în acelea ale oamenilor eruditi sau de înaltă cultură, ci în sufletele tuturor oamenilor, până la cei mai simpli, se răspândeşte, trăieşte o viață spirituală în care spiritul grec şi cel creştin s-au unit în mod conştient.

În secolul al XIX-lea apare un fenomen remarcabil căruia de-abia teosofia sau antroposofia e chemată să-i dea formă şi să-l înfăptuiască. Un singur fapt izolat ne arată ce lucru grandios se petrece. În momentul în care în Europa devine cunoscut minunatul epos Bhagavad-Gita, mari spirite europene sunt fermecate de conținutul ei profund. Şi am dori să rămână mereu în suflete ceea ce un spirit atât de profund ca Wilhelm von Humboldt [8] a putut să spună, când a citit-o: că este cel mai profund poem filosofic pe care l-a întâlnit vreodată. Şi el a mărturisit că a meritat să ajungă la o vârstă atât de înaintată, deoarece a mai apucat să cunoască eposul Bhagavad-Gita, marele cânt despre spirit, care străbate spre noi dintr-o antichitate orientală sfântă.

Şi ce minunat este faptul că în secolul al XIX-lea s-au revărsat, încetul cu încetul, tocmai din Bhagavad-Gita, chiar dacă descriind cercuri nu prea largi, atâtea lucruri care provin de la vechea spiritualitate orientală! Fiindcă această Bhagavad-Gita se deosebeşte de alte scrieri ajunse până la noi din vechea cultură orientală. Acele scrieri ne transmit constant o gândire şi o simțire orientale, din puncte de vedere diferite. În Bhagavad-Gita ne întâmpină însă ceva în legătură cu care putem spune: e confluența tuturor orientărilor şi punctelor de vedere din gândirea

şi simţirea răsăriteană. În aceasta constă măreţia şi importanţa Bhagavad-Gitei.

Să ne îndreptăm acum privirile spre vechea Indie. Dacă lăsăm deoparte aspectele mai puţin importante, în faţa noastră vor apărea, ieşind din adâncul unor vremuri străvechi ale Indiei, trei curente spirituale, cu trei nuanţe diferite. Acel curent spiritual care ne întâmpină deja în primele Vede [9] şi care a fost dezvoltat în scrierile poetice vedice de mai târziu este foarte riguros – îl vom caracteriza în cele ce urmează –, este, dacă putem spune aşa, un curent spiritual unilateral, dar absolut riguros. Ne apare apoi un al doilea curent spiritual, în filosofia Samkhya, tot o orientare spirituală absolut riguroasă, şi ne mai iese în întâmpinare, în cele din urmă, o a treia nuanţă a spiritualităţii orientale, curentul Yoga. Ceea ce ne apare drept sistemul Samkhya al lui Capila, ceea ce ne apare în filosofia Yoga a lui Patanjali şi în Vede sunt curente spirituale de nuanţe diferite, sunt curente spirituale care, deoarece au aceste nuanţe absolut exacte, sunt oarecum unilaterale, şi măreţia lor constă tocmai în această unilateralitate.

În Bhagavad-Gita găsim întrepătrunderea armonioasă a tuturor acestor trei curente spirituale. Ceea ce a avut de spus filosofia Vedelor ne luminează din Bhagavad-Gita; ceea ce Yoga lui Patanjali avea de dat omului poate fi, de asemenea, regăsit în Bhagavad-Gita; ceea ce avea de spus Samkhya lui Capila se întâlneşte în Bhagavad-Gita. Şi nu regăsim toate acestea sub forma unui conglomerat, ci ele se contopesc în mod armonios, ca trei membre ale aceluiaşi organism, ca şi cum iniţial ar fi fost una. Măreţia poemului Bhagavad-Gita constă în faptul că descrie în mod amplu felul cum această viaţă spirituată răsăriteană îşi trage seva, pe de o parte, din Vede, pe de altă parte din filosofia Samkhya a lui Capila şi, în sfârşit, din Yoga lui Patanjali.

Vom evidenţia pentru început ceea ce ne poate oferi fiecare dintre aceste trei curente spirituale.

Vedele reprezintă, în sensul cel mai exact al cuvântului, o filosofie a unităţii, monismul cel mai spiritual care poate fi conceput. Monism, monism spiritual – aceasta e filosofia Vedelor, care a fost elaborată apoi în Vedanta [10]. Dacă vrem să înţelegem filosofia Vedelor, trebuie să aducem mai întâi în

fața sufletului faptul că această filosofie vedică porneşte de la ideea că omul găseşte în el însuşi o realitate foarte profundă, care e sinea sa, şi că ceea ce el sesizează în primul rând în viața obişnuită e doar o expresie sau o copie a acestei sine, că omul poate să evolueze şi că evoluția sa scoate din ce în ce mai mult la suprafață, din adâncurile sufletului, profunzimile sinei sale proprii. Prin urmare, în om odihneşte, ca şi cum ar dormi, o sine superioară şi această sine superioară nu e ceea ce omul din epoca actuală ştie în mod nemijlocit, ci e ceva care acționează în el, spre care el evoluează. Când omul va fi atins, cândva, ceea ce trăieşte în el drept sine, el îşi va da seama, conform cu filosofia Vedelor, că această sine e una cu Sinea atotcuprinzătoare a lumii, că el cu sinea sa nu doar se odihneşte în această Sine cosmică atotcuprinzătoare, ci e una cu ea. El e una cu această Sine cosmică în sensul că se raportează într-un dublu mod, cu ființa sa, la ea. Aşa cum expirăm şi inspirăm în mod fizic, tot aşa, trebuie să spunem, îşi reprezintă adeptul Vedelor raportul dintre sinea umană şi Sinea cosmică. Aşa cum omul inspiră şi expiră, aşa cum în afară se află aerul pe care îl respirăm toți, iar în interior cantitatea de aer pe care el a inspirat-o, tot astfel avem în afară Sinea generală atotcuprinzătoare, care trăieşte şi acționează în toate, şi pe care omul o inspiră atunci când se dăruieşte contemplării Sinei spirituale a lumii. O inspirăm în mod spiritual cu fiecare senzație pe care o avem în legătură cu această Sine, o inspirăm cu tot ceea ce primim în sufletul nostru. Întreaga cunoaştere, întreaga ştiintă, întreaga gândire şi simțire sunt respirație spirituală. Iar ceea ce primim astfel în sufletul nostru, ca pe o mică parte din Sinea lumii – care însă rămâne organic unită cu această Sine – este atman: respirația*, care, raportată la noi înşine, e ca o cantitate de aer pe care o inspirăm şi care nu poate fi deosebită de aerul comun, general. Aşa că atman se află în noi, dar nu putem face deosebire între el şi ceea ce e Sinea lumii, care pulsează în toate. Şi, aşa cum noi expirăm fizic, tot astfel există o reculegere plină de venerație a sufletului, prin care el îndreaptă ceea ce are mai bun, în rugă şi jertfă, spre această Sine. E ca respirația spirituală: brahman. Atman şi brahman, precum inspirația şi expirația, ne fac părtaşi la Sinea cosmică care pulsează în toate.

* În germană, *das Atmen* (nota trad.).

În curentul vedic ne întâmpină o filosofie monist-spirituală, care e totodată religie. Iar floarea şi fructul acestui curent vedic e

sentimentul atât de liniştitor pentru om, care-i stăpâneşte ființa sa cea mai lăuntrică şi cea mai înaltă, de a fi una cu Sinea generală, care pulsează şi acționează în întreaga lume, cu entitatea unitară a lumii. Despre această legătură a omului cu unitatea lumii, despre această situare a omului în întregul şi marele Cosmos spiritual vorbeşte curentul vedic – nu putem spune „cuvântul Vedelor“, fiindcă Veda e deja cuvânt –, care tratează cuvântul Veda, care ne-a fost dat, care a fost exalat, conform reprezentării vedice, de către Ființa unitară ce pulsează în toate şi pe care ființa umană poate s-o primească în ea drept formă supremă a cunoaşterii.

O dată cu însuşirea cuvântului vedic, omul primeşte în el cea mai bună parte a Sinei omniprezente; o dată cu acest cuvânt e cucerită conştiența legăturii dintre sinea umană individuală şi această Sine cosmică omniprezentă. Ceea ce spune Veda e cuvântul lui Dumnezeu, care e creator şi care renaşte în cunoaşterea umană, unind astfel cunoaşterea umană cu Principiul creator care străbate lumea şi acționează în lume. Astfel că ceea ce stă scris în Vede era considerat Cuvânt divin, iar cel care îl pătrundea era în posesia Cuvântului divin. Cuvântul divin venise în lume într-un mod spiritual şi era prezent în cărțile Vedelor. Cei care pătrundeau aceste cărți luau parte la Principiul creator al lumii.

Altfel stau lucrurile cu filosofia Samkhya. Când aceasta se apropie de noi, aşa cum ne-a fost transmisă prin tradiție, ea se prezintă drept ceva diametral opus unei doctrine moniste. Dacă vrem să comparăm cu ceva filosofia Samkhya, o putem compara cu filosofia lui Leibniz **[11]**. Filosofia Samkhya e o filosofie pluralistă. Diferitele suflete care ne ies în întâmpinare, suflete de oameni şi suflete de zei, nu sunt urmărite de filosofia Samkhya până la izvorul lor comun, ci sunt luate drept suflete individuale, care există din veşnicie, ca să spunem aşa, ori cel puțin ca suflete a căror origine nu e căutată în ceva unitar. În filosofia Samkhya ne vine în întâmpinare pluralismul sufletelor. E subliniată independența fiecărui suflet, care-şi parcurge evoluția în lume ca entitate izolată în existența şi ființa sa.

În fața pluralismului sufletelor se situează ceea ce în filosofia Samkhya e numit elementul prakritic. Nu putem desemna acest element prin cuvântul modern „materie“, deoarece el are un sens materialist. Dar nu la aşa ceva se referă filosofia Samkhya când

vorbeşte despre substanțialitatea care se opune pluralității sufletelor şi care nu poate fi dedusă nici ea din ceva unitar.

Avem, în primul rând, pluralismul sufletelor şi mai avem ceea ce poate fi numit baza materială, ca un fel de mare val originar, de care lumea e străbătută în spațiu şi timp şi din care sufletele îşi iau elementele necesare pentru existența exterioară. Sufletele trebuie să se îmbrace în acest element material, despre care nu se poate spune că aparține unei unități cu sufletele înseşi.

Astfel, în filosofia Samkhya, ne întâmpină în principal acest element material, studiat cu grijă. Privirea nu e îndreptată prea mult, în filosofia Samkhya, spre sufletul individual. Sufletul individual este considerat ceva care există în mod real, ceva care e legat de baza materială şi întrețesut printre ițele ei şi care, în cadrul acestei baze materiale, ia cele mai diverse forme şi, datorită acestui fapt, apare în exterior sub cele mai diferite înfățişări. Un suflet se înveşmântează cu elementul de bază material, despre care se crede că există din veşnicie, la fel ca şi sufletul individual. În acest element de bază material se exprimă viața sufletească. Datorită acestui lucru, viața sufletească ia cele mai diverse forme. În filosofia Samkhya ne întâmpină în special studiul acestor forme materiale.

Avem deci, în primul rând, forma cea mai originară a acestui element material, ca un fel de val spiritual originar, în care sufletul se cufundă la început. Dacă ne-am îndrepta privirile spre stadiile de început ale evoluției, am vedea un element material nediferențiat şi, cufundându-se în acesta, pluralitatea sufletelor, spre a parcurge alte evoluții. Primul lucru care ne întâmpină, deci, ca formă, fără a se diferenția încă din valul originar unitar, e substanța spirituală însăşi, care se află la începutul evoluției sale.

Următorul element care iese în evidentă din cadrul acestui val originar şi în care sufletul se poate înveşmânta deja în mod individual e buddhi. Dacă ne imaginăm, deci, un suflet înveşmântat cu substanța valului originar, această manifestare în exterior a sufletului nu se distinge încă din elementul tălăzuitor general al valului originar. Prin faptul că sufletul nu se învăluie doar în această primă existență a valului originar tălăzuitor, ci în

elementul următor care poate ieşi din cadrul acestui val, el se poate învălui în buddhi.

Cel de al treilea element care se formează şi prin care sufletele pot deveni tot mai individuale e ahamkara. Acestea sunt forme tot mai inferioare pe care le ia materia originară. Prin urmare, avem materia originară, prima formă luată de aceasta, buddhi, şi avem forma următoare, ahamkara. Forma care urmează este manas, o alta sunt organele de simț, apoi elementele mai subtile şi, ca ultimă formă, elementele materiale, pe care le avem în ambianța fizică.

S-ar putea spune astfel, în sensul filosofiei Samkhya, că este vorba de o linie evolutivă. Sus de tot se află elementul suprasensibil al unui val originar de natură spirituală, care coboară apoi, prin densificări tot mai mari, până la ceea ce vedem de jur împrejurul nostru, în elementele grosiere din care e construit trupul uman. Între acestea două se situează substanțele din care sunt alcătuite, de exemplu, organele noastre de simț şi elementele mai subtile, din care e constituit corpul eteric uman, numit şi corpul vieții. Vă rog să înțelegeti bine, toate acestea sunt, în sensul filosofiei, învelişurile sufletului. Şi sufletul e de-abia ceea ce se află în ele. Dacă filosoful Samkhya studiază pe buddhi, ahamkara, manas, simțurile, elementele mai subtile şi pe cele mai grosiere, prin acestea el înțelege învelişurile din ce în ce mai dense prin care se exprimă sufletul.

Trebuie să ne fie clar faptul că forma sub care ne întâmpină filosofia vedică şi filosofia Samkhya se datorează faptului că ele au fost plăsmuite în acele vremuri de demult în care mai exista o clarvedere veche, cel puțin până la un anumit grad.

Vedele şi conținutul filosofiei Samkhya au luat naştere în moduri diferite. Vedele au la bază în întregime o inspirație originară, care exista încă în omenirea de la începuturi ca o facultate naturală; ele au fost date oamenilor prin inspirație, fără ca omul însuşi să fi acționat în vreun fel, în afara faptului că se pregătea, în întreaga sa entitate, să primească înăuntrul său, într-o stare de linişte şi detaşare, inspirația divină ce venea de la sine.

Alta a fost geneza filosofiei Samkhya. În cazul ei, lucrurile s-au petrecut cam la fel cum se întâmplă cu învățarea noastră

actuală, numai că aceasta din urmă nu e pătrunsă de clarvedere. Pe atunci ea era pătrunsă de clarvedere. Exista o ştiinţă clarvăzătoare, o inspiraţie dată de sus, prin har: filosofia vedică. O ştiinţă care era căutată aşa cum căutăm noi azi ştiinţa, dar căutată de oameni cărora încă le mai era accesibilă clarvederea – aceasta era filosofia Samkhya.

Din acest motiv, filosofia Samkhya lasă neatins, ca să spunem aşa, elementul sufletesc propriu-zis. Ea spune: Pe ceea ce poate fi studiat în formele suprasensibile exterioare îşi pun pecetea sufletele; dar de studiat noi studiem formele exterioare, formele care ne întâmpină, în aşa fel încât sufletele se înveşmântează în forme. De aceea, aici găsim un sistem dezvoltat de forme, aşa cum ne apar ele în lume – aşa cum, în ştiinţa noastră, găsim un număr de fenomene ale naturii –, doar că în filosofia Samkhya percepţia e dusă până pe treapta de cunoaştere suprasensibilă. Filosofia Samkhya e o ştiinţă care, deşi a fost cucerită prin clarvedere, rămâne o ştiinţă despre formele exterioare, care nu ajunge până la nivelul sufletesc. Într-un anumit sens, sufletescul rămâne neatins de studiu. Cel care se dăruieşte Vedelor simte că viaţa sa religioasă e una cu viaţa înţelepciunii. Filosofia Samkhya e ştiinţă, e cunoaşterea formelor în care se exprimă sufletul. Alături de filosofia Samkhya, la adepţii ei poate exista foarte bine o dăruire religioasă a sufletului. În filosofia Samkhya se urmăreşte felul cum elementul sufletesc se integrează formelor – nu e studiat sufletescul însuşi, ci felul cum el se integrează formelor.

În filosofia Samkhya se face deosebirea între gradul de independenţă sau de subordonare faţă de materie pe care o păstrează sufletul. Aici avem de-a face cu ceva sufletesc, care se cufundă, ce-i drept, în materie, dar care se păstrează, ca entitate sufletească, în forme materiale. În elementul sattva [12] avem de-a face cu ceva sufletesc, care se cufundă în forma exterioară, dar se afirmă, se revelează drept ceva sufletesc. În elementul tamas trăieşte ceva sufletesc care se cufundă în formă, dar e năpădit, ca să spunem aşa, de forma care proliferează, care deci nu reuşeşte să se impună faţă de formă. Iar în elementul rajas există ceva în cazul căruia sufletescul menţine echilibrul între el însuşi şi forma exterioară. Sattva, rajas, tamas, cele trei gune, fac parte din esenţa a ceea ce numim filosofia Samkhya.

Curentul spiritual pe care îl cunoaştem sub numele de Yoga se îndreaptă spre sufletescul însuşi, se îndreaptă direct spre acest sufletesc, căutând căile şi mijloacele de a aborda sufletul uman în viața spirituală nemijlocită, astfel încât sufletul să se ridice de la punctul în care e situat în lume pe trepte tot mai înalte ale existenței sufleteşti. Samkhya reprezintă studierea învelişurilor sufletului, iar Yoga îndrumarea acestuia spre trepte tot mai înalte de trăire sufletească. Dacă omul se dăruieşte disciplinei Yoga, aceasta înseamnă o trezire treptată a forțelor superioare ale sufletului, astfel încât sufletul se transpune în ceva care nu e sfera vieții de toate zilele şi care îi poate permite accesul la trepte din ce în ce mai înalte ale existenței. De aceea, Yoga este calea ce duce în lumile spirituale, calea ce duce la eliberarea sufletului de formele exterioare, calea spre o viață a sufletului care e independentă în interiorul său. Yoga este cealaltă față a filosofiei Samkhya. Ea şi-a dobândit marea sa importanță atunci când acea inspiratie care venea de sus, prin har, şi care încă mai influența Vedele n-a mai fost prezentă. Yoga a trebuit să fie aplicată de acele suflete care, apartinând unei epoci ulterioare a omenirii, nu mai primeau nici o revelație de la sine, ci erau nevoite să facă ceva pentru a se înălța spre culmile existenței spirituale, pornind de pe treptele de jos.

Astfel, în străvechea epocă hindusă ne întâmpină trei curente spirituale, în trei variante bine individualizate: Vedele, curentul Samkhya şi curentul Yoga. Iar noi suntem chemați astăzi să integrăm din nou aceste curente spirituale, readucându-le la suprafață într-un mod adecvat epocii noastre, din străfundurile sufletului şi ale lumii.

Puteți regăsi toate aceste trei curente şi în ştiința noastră spirituală. Recitiți ce am încercat să descriu în cartea mea ***Ştiința ocultă**** [13], în primele capitole, în legătură cu constituția umană, cu somnul şi veghea, cu viața şi moartea şi veți avea ceea ce putem numi, în sensul actual, filosofia Samkhya. Citiți apoi ceea ce am spus în legătură cu evoluția cosmică, de la Saturn şi până în epoca noastră, şi veți avea atunci filosofia Vedelor în formă actuală. Şi mai citiți ultimele capitole, în care e vorba despre evoluția omului, şi veți avea Yoga în forma adecvată epocii noastre. Epoca noastră trebuie să unească într-un mod organic ceea ce trimite lumină spre noi din direcția hinduismului sub forma celor trei curente spirituale puternic

diferențiate în nuanțele lor, ca filosofie a Vedelor, filosofia Samkhya şi Yoga.

* Publicată în l. română cu titlul ***Ştiința spirituală*** (nota trad.).

De aceea şi minunatul poem Bhagavad-Gita, care reprezintă într-un mod profund poetic un fel de sinteză a celor trei orientări, trebuie să impresioneze în modul cel mai profund epoca noastră. Noi trebuie să căutăm un fel de legătură între propria noastră străduință spirituală şi conținutul mai adânc al poemului Bhagavad-Gita. Curentele spirituale de azi se întâlnesc cu vechile curente spirituale nu numai în linii generale, ci şi în detalii.

Vă veți fi dat seama că deja în cartea mea ***Ştiința ocultă*** am făcut încercarea de a scoate lucrurile în întregime din ele însele. Nu m-am sprijinit nicăieri pe ceva transmis pe cale istorică. Cine înțelege cu adevărat cele spuse acolo, nu poate să creadă, în legătură cu nici o afirmație referitoare la Saturn, Soare şi Lună, că aceste lucruri au fost spuse pe baza unor elemente istorice; ele au fost scoase din realitatea însăşi. Dar ce ciudat: ceea ce poartă amprenta epocii noastre concordă, totuşi, în punctele esențiale, cu ceea ce răzbate spre noi din vremurile vechi. Să vă dau doar o mică probă. Într-un anumit pasaj al Vedelor găsim descrierea evoluției cosmice, care ar putea fi îmbrăcată cam în următoarele cuvinte: La începutul începuturilor întunericul era învăluit în întuneric, totul era un val nediferențiat **[14]**. A luat naştere un gol uriaş, care era impregnat total de căldură. Vă rog să vă amintiți acum ce a fost luat din realitatea însăşi, în legătură cu constituția lui Saturn, unde se vorbeşte despre substanța lui Saturn ca despre o substanță calorică şi încercați să simțiți cum această descriere mai nouă e în concordanță cu ceea ce se spune în Vede. Următorul pasaj sună astfel: Apoi a izvorât, mai întâi, voința, care a fost prima sămânță a gândirii, legătura dintre existență şi nonexistență. Şi această legătură au găsit-o în voință. Amintiți-vă cum se vorbeşte, în formă modernă, despre spiritele voinței. La tot ceea ce avem de spus în epoca actuală, nu s-a căutat asemănarea cu ceea ce se ştie din vechime, ci acordul rezultă absolut de la sine, fiindcă acolo a fost căutat adevărul; în zona propriei noastre orientări spirituale se caută de asemenea adevărul.

În Bhagavad-Gita ne întâmpină glorificarea poetică a curentelor spirituale caracterizate mai înainte. Într-un moment important al istoriei lumii – important pentru acea epocă –, ni se prezintă marea învățătură pe care Krishna însuşi i-o comunică lui Arjuna. E un moment deosebit, deoarece e etapa în care vechile legături de sânge încep să slăbească în intensitate. În legătură cu ceea ce urmează să fie spus în aceste conferințe despre Bhagavad-Gita va trebui să aveți prezent în amintire un lucru pe care l-am subliniat de atâtea ori: că în vremurile străvechi legăturile de sânge, apartenența la o anumită rasă, la un anumit neam juca un rol deosebit de important şi că ele s-au estompat doar treptat. Amintiți-vă tot ce am spus în mica mea scriere ***Sângele e o sevă cu totul deosebită*** [15].

În momentul în care aceste legături de sânge slăbesc în intensitate, se declanşează marea luptă, determinată tocmai de slăbirea acestor legături, descrisă în epopeea Mahabharata, din care face parte, ca un episod al ei, şi Bhagavad-Gita. Vedem aici cum urmaşii a doi frați, deci încă rude de sânge, se despart în ceea ce priveşte orientarea spirituală, vedem cum o ia pe căi diferite ceea ce înainte apărea drept concepție unitară datorită înrudirii prin sânge; lupta trebuia să ia naştere la această răscruce, când legăturile de sânge îşi pierd importanța, de asemenea, pentru cunoştințele obținute prin clarvedere şi când, o dată cu această răscruce, se iveşte structura spirituală de mai târziu. Krishna apare drept marele învățător al acelora pentru care vechile legături de sânge nu mai au importanță. El trebuie să fie învățătorul noii epoci, care a lăsat în urmă vechile legături de sânge. Vom analiza mâine felul cum devine el un asemenea învățător. Dar putem spune de pe acum că întreaga Bhagavad-Gita ne arată în ce fel Krishna preia în învățătura sa cele trei curente spirituale caracterizate mai înainte. El le comunică discipolului său într-o unitate organică.

Cum trebuie să se prezinte în fața noastră un asemenea discipol? El îşi îndreaptă privirile, pe de o parte, spre tată şi, pe de altă parte, spre fratele tatălui. Copiii fraților nu vor mai fi de acum înainte aproape unul de celălalt; ei trebuie să se despartă. Acum însă un alt curent spiritual urmează să ia în stăpânire atât o linie genealogică, cât şi pe cealaltă. Şi atunci în Arjuna sufletul se pune în mişcare. Ce se va întâmpla dacă ceea ce era menținut sub o formă unitară prin legăturile de sânge nu va mai exista? Cum să se situeze sufletul în viața spirituală, dacă

această viață spirituală nu se mai poate desfaşura, ca înainte, sub influența vechilor legături de sânge? Lui Arjuna i se pare că totul se va prăbuşi. Iar conținutul marii învățături a lui Krishna este următorul: Trebuie ca lucrurile să se schimbe, pentru ca prăbuşirea să nu aibă loc.

Krishna îi arată discipolului său, care trebuie să treacă dintr-o epocă în alta, că sufletul, ca să devină armonios, trebuie să preia în sine ceva din toate cele trei curente spirituale. În învățăturile lui Krishna găsim atât învățătura monistă a Vedelor, cât şi esența doctrinei Samkhya şi pe cea a curentului Yoga. Căci, ce se află, propriu-zis, dincolo de tot ceea ce vom mai cunoaşte prin Bhagavad-Gita? Vestirea lui Krishna poate fi exprimată în următoarele cuvinte: Da, există un Cuvânt creator cosmic, care conține Principiul creator însuşi. La fel cum sunetul vorbirii umane face ca aerul să se tălăzuiască, să plăsmuiască şi să se umple de viață. El se tălăzuieşte, se plăsmuieşte şi umple de viață toate lucrurile. El a creat şi a orânduit existența. Astfel adie principiul vedic prin toate lucrurile. Astfel poate fi el primit de către cunoaşterea umană în viața sufletească umană. Există un Cuvânt creator care pulsează şi plăsmuieşte, există o redare a Cuvântului creator ce pulsează şi plăsmuieşte, în scrierile vedice. Cuvântul e principiul creator al lumii; în Vede el se revelează. Aceasta e o parte a învățăturii lui Krishna.

Sufletul uman e în măsură să înțeleagă felul cum viețuieşte Cuvântul în formele existenței. Cunoaşterea umană descoperă legile existenței pe măsură ce această cunoaştere înțelege în ce fel diferitele forme izolate ale existenței exprimă în mod legic spiritual-sufletescul. Învățătura despre formele lumii, despre înfățişările legice pe care le ia existența, învățătura despre legea cosmică şi modul ei de a acționa, aceasta e filosofia Samkhya, cealaltă față a învățăturii lui Krishna. Şi exact la fel cum Krishna îi explică discipolului său că dincolo de întreaga existență se află Cuvântul cosmic creator, tot astfel el îi arată că facultatea de cunoaştere umană e în măsură să perceapă diferitele forme izolate, că ea poate, deci, să preia în sine legile lumii. Cuvânt cosmic, Lege cosmică, redate în Vede, în Samkhya, toate acestea le revelează Krishna discipolului său.

El îi aminteşte, de asemenea, despre calea care-l conduce pe fiecare discipol pe culme, acolo unde poate să aibă parte de cunoasterea Cuvântului cosmic. Prin urmare, Krishna vorbeşte şi

despre Yoga. Învăţătura lui Krishna e întreită: ea e învăţătura despre Cuvânt, despre Lege, despre dăruirea evlavioasă către spirit.

Cuvânt, lege şi reculegere evlavioasă – acestea sunt cele trei direcţii pe linia cărora evoluează sufletul. Aceste trei curente vor acţiona întotdeauna, într-un fel sau altul, asupra sufletului uman. Am văzut că ştiinţa spirituală modernă trebuie să descopere, într-o formă nouă, aceste trei curente. Dar epocile sunt diferite şi întreita concepţie despre lume e transmisă sufletului uman pe căile cele mai diverse. Krishna vorbeşte despre Cuvântul cosmic, despre Cuvântul creaţiunii, despre plăsmuirea existenţei în diverse forme, despre reculegerea evlavioasă a sufletului, despre Yoga.

Aceeaşi trinitate ne vine în întâmpinare sub o altă formă, dar într-un mod mult mai concret, mult mai viu, chiar sub forma unei fiinţe, care e concepută ca umblând pe Pământ, întruchipând Cuvântul divin al Creaţiunii. În Vede, el ajunge în mod abstract până la omenire. Logosul divin, despre care ne vorbeşte Evanghelia lui Ioan, este viu, fiind însuşi Cuvântul creator! Iar ceea ce ne întâmpină în filosofia Samkhya drept înţelegere logică a formelor existente în lume este transpus în plan istoric, în revelarea vechii religii ebraice, fiind ceea ce apostolul Pavel înţelege prin lege. Iar drept credinţă în Hristos cel înviat ne întâmpină la Pavel un al treilea lucru. Ceea ce la Krishna este Yoga, la Pavel este credinţa, care trebuie să ia locul legii, numai că transpusă în planul concret.

Astfel triada formată din Veda, Samkhya şi Yoga e ca aurora a ceea ce a răsărit mai târziu sub forma Soarelui. Veda reapare în Fiinţa nemijlocită a lui Hristos însuşi, care acum intră în mod concret şi viu în evoluţia istorică, nu revărsându-se abstract în întinderile spaţiului şi timpurilor, ci ca individualitate unică, drept Cuvântul viu. În filosofia Samkhya, legea ne arată felul cum prinde formă prakriti, baza materială, până jos, la substanţa grosieră. Legea reveleaza felul cum a apărut lumea şi cum iau formă oamenii individuali, în cadrul acestei lumi. Aceasta se exprimă în vechea doctrină evreiască a legii, în tot ce e mozaismul. În măsura în care Pavel trimite, pe de o parte, la această lege a vechii lumi ebraice, el trimite la filosofia Samkhya; în măsura în care trimite la credinţa în Cel Înviat, el indică Soarele a ceea ce şi-a avut aurora în Yoga.

Aşa reînvie, într-un mod remarcabil, ceea ce ne apare, în primele sale elemente, drept Veda, Samkhya şi Yoga. Ceea ce ni se prezintă drept Veda apare într-o formă nouă, dar de data aceasta concretă, drept Cuvântul viu, din care toate s-au făcut şi care totuşi, în decursul vremurilor, a devenit carne. Samkhya apare drept descrierea istorică, drept descrierea logică a felului în care din lumea Elohimilor s-a născut lumea fenomenală, lumea materiei grosiere. Yoga se transformă în ceea ce, la Pavel, a devenit cuvântul: „Nu eu, ci Hristos în mine“ [16], adică, atunci când Forța hristică impregnează sufletul şi-l primeşte în ea, omul urcă spre culmea Divinității.

Vedem astfel că în istoria lumii există totuşi un plan unitar, vedem cum orientalismul a fost o pregătire, cum el ne dă în forme mai abstracte ceea ce în creştinismul paulin ne întâmpină în mod atât de remarcabil, sub forme mai concrete. Vom observa că tocmai prin sesizarea legăturii dintre marele poem Bhagavad-Gita şi epistolele lui Pavel ni se vor dezvălui cele mai adânci taine a ceea ce putem numi lucrarea spiritualității în întreaga operă de educare a neamului omenesc. Din cauză că în epoca modernă omenirea trebuie să simtă acest nou element, această epocă a trebuit să depăşească simpla spiritualitate greacă şi să manifeste înțelegere față de ceea ce a existat înainte de primul mileniu precreştin; față de ceea ce ne apare drept Veda, Samkhya şi Yoga. Aşa cum Rafael în domeniul artei, Toma d'Aquino în cel al filosofiei au simțit nevoia să se întoarcă la antichitatea greacă, vom vedea că, în prezent, trebuie să fie creat un echilibru conştient între ceea ce epoca modernă vrea să realizeze şi ceea ce se situează mai departe în trecut decât civilizația greacă, întinzându-se până în adâncurile antichitătii orientale. Putem lăsa aceste adâncuri ale antichității orientale să se apropie de sufletul nostru, dacă urmărim cele trei curente spirituale, cu minunata unitate armonioasă în care ele ne întâmpină în cel mai măreț poem filosofic, cum spune Humboldt, în Bhagavad-Gita.

CONFERINȚA a II-a

Köln, 29 decembrie 1912

Aşa cum am amintit deja ieri, Bhagavad-Gita, sublimul cânt al indienilor, a fost considerat de unele personalități avizate cel mai important poem filosofic al omenirii. Cine se adânceşte în

sublima Bhagavad-Gita, va găsi că această afirmație este pe deplin îndreptățită. Cu ocazia acestor conferințe ne vom mai opri asupra înaltelor calități literare ale Bhagavad-Gitei, dar vom aduce în fața ochilor noştri, în primul rând, importanța acestui poem prin faptul că vom arunca o privire asupra a ceea ce stă la baza sa, asupra gândurilor grandioase, asupra monumentalei cunoaşteri a lumii din care s-a născut şi pentru a cărei glorificare şi răspândire în lume a fost creat.

Această privire pe care vrem s-o aruncăm asupra bazelor gnoseologice ale Bhagavad-Gitei e importantă datorită faptului că toate lucrurile esențiale din acest cânt, tot ce se referă la conținutul de gânduri, la conținutul de cunoaştere, ne face accesibilă o treaptă de cunoaştere prebudistă, astfel încât putem spune: Prin conținutul Bhagavad-Gitei e caracterizat orizontul spiritual care-l învăluia pe marele Buddha, din sânul căruia s-a născut el. Privim deci în interiorul unei constituții spirituale a vechii culturi hinduse din perioada prebudistă, atunci când lăsăm să acționeze asupra noastră conținutul Bhagavad-Gitei.

Am subliniat deja faptul că acest conținut de gândire constituie confluența a trei curente spirituale şi că el nu doar contopeşte cele trei curente, ca ceva organic, ci le şi întrețese în mod viu, în aşa fel încât aceste trei curente spirituale ne apar în Bhagavad-Gita ca un tot unitar. Ceea ce ne întâmpină aici ca un tot unitar, ca o emanație spirituală a unei străvechi gândiri şi cunoaşteri hinduse, e un nivel de cunoaştere grandios, splendid, e o sumă imensă de cunoştințe spirituale, o sumă de cunoştințe spirituale atât de mare, încât omul modern care încă n-a ajuns la ştiința spirituală nu poate manifesta decât scepticism față de aceste profunzimi ale cunoaşterii şi ştiinței, şi aceasta deoarece nu are nici o posibilitate de a-şi forma un punct de vedere în raport cu ele. Cu mijloacele moderne obişnuite nu se poate ajunge până la acele profunzimi ale cunoaşterii care ne sunt comunicate aici. Putem privi toate lucrurile despre care se vorbeşte în Bhagavad-Gita cel mult ca pe un vis frumos pe care omenirea l-a avut cândva. De pe poziția simplei concepții moderne despre lume putem admira, eventual, acest vis, dar nu-i vom atribui nici o valoare deosebită în ceea ce priveşte cunoaşterea. Dar dacă ne-am însuşit ceva din ştiința spirituală, vom sta uimiți în fața profunzimilor din poemul Bhagavad-Gita şi vom fi nevoiti să spunem: În vremurile străvechi spiritul uman a pătruns în sfera unor cunoştințe la care noi vom putea ajunge de-abia treptat, cu

ajutorul mijloacelor pe care urmează să ni le cucerim de acum înainte. De aici poate să rezulte o mare admiratie fată de asemenea adevăruri străvechi, care au existat în acele epoci trecute. Noi le putem admira datorită faptului că le regăsim azi în însuşi conținutul lumii, şi le vedem astfel confirmate în adevărul lor. Când le regăsim, când recunoaştem adevărul lor, noi spunem: Cât e de minunat că în acele vremuri străvechi oamenii se puteau avânta până la o asemenea culme spirituală!

Noi ştim că în acele vremuri vechi omenirea era deosebit de favorizată, datorită faptului că în sufletele umane mai erau vii unele resturi ale străvechii clarvederi şi prin aceea că în lumile spirituale se ajungea nu numai printr-o trăire spirituală specială, cucerită prin exercițiu, ci ştiinta acelor vremuri vechi mai putea fi pătrunsă de ideile, de cunoştințele care rezultau din resturile vechii clarvederi.

Trebuie să spunem: Noi recunoaştem astăzi din cu totul alte motive justețea a ceea ce ne e transmis astfel. Dar trebuie să înțelegem cum se putea ajunge în acele vremuri vechi, prin mijloace cu totul diferite, la distincții fine în ceea ce priveşte entitatea umană, că din ceea ce omul cunoştea erau scoase noțiuni foarte clare şi cu o aplicabilitate precisă la realitatea spirituală şi la cea fizico-senzorială. Aşa că, dacă schimbăm în anumite privințe doar expresiile pe care le folosim azi, pentru punctul nostru de vedere schimbat, găsim posibilitatea de a înțelege şi acel punct de vedere vechi.

În cadrul căutărilor noastre din domeniul cunoaşterii teosofice, ne-am străduit să descriem lucrurile aşa cum rezultă ele pentru cunoaşterea clarvăzătoare actuală, aşa că genul de ştiință spirituală pe care-l avem astăzi este cel pe care omul spiritual* poate să-l obțină cu mijloacele sale proprii, pe care le poate dobândi el însuşi. În primele perioade în care au fost prezentate în public adevărurile noastre teosofice, s-a lucrat mai puțin cu asemenea mijloace, luate direct din ştiința ocultă, şi mai mult cu mijloacele care apelau la denumirile şi nuanțele noționale folosite de obicei în Orient, şi anume denumiri şi nuanțe care în Orient s-au perpetuat pe baza unor tradiții de secole, din perioada Bhagavad-Gitei şi până în epoca noastră. Aşa se explică faptul că forma mai veche a evoluției teosofice, căreia noi i-am adăugat cercetarea ocultă actuală, a lucrat mai mult cu noțiuni păstrate prin tradiție, aparținând filosofiei Samkhya. Numai că la fel cum

această filosofie Samkhya a fost modificată treptat chiar în Orient, de către o gândire orientală de altă orientare, tot astfel când am început seria conferințelor noastre teosofice publice s-a vorbit despre esența omului şi despre alte taine ale cunoaşterii teosofice. Asemenea lucruri au fost prezentate apelându-se mai ales la expresiile folosite de marele reformator al cunoaşterii vedice şi hinduse din secolul VIII d:Hr.: Shankaracharya **[17]**.

* În germană, *Geistesmensch* (nota trad.).

Nu ne propunem să acordăm o importanță prea mare celor spuse la începutul mişcării teosofice, noi vrem, pentru a evidenția bazele gnoseologice şi învățăturile Bhagavad-Gitei, să ne îndreptăm azi privirile mai mult spre ceea ce e un tezaur al înțelepciunii hinduse. Şi atunci ne poate ajuta, la început, ceea ce a fost dobândit prin însăşi această ştiință veche, prin filosofia Samkhya.

Vom ajunge mai bine la o înțelegere a felului în care filosofia Samkhya privea esența şi natura omului, dacă ne vom aminti faptul că, aşa cum ştim deja, la baza întregii entități umane se află un sâmbure ființial spiritual, pe care l-am adus întotdeauna în fața sufletelor noastre spunând: În sufletul uman există forțe care dormitează, care în decursul evoluției viitoare a omenirii vor ieşi tot mai mult la lumina zilei.

Idealul cel mai înalt spre care suntem în stare să ne ridicăm privirile în primul rând şi pe care va reuşi să-l realizeze sufletul uman va fi ceea ce numim omul-spirit. Când omul se va fi înălțat, într-un viitor îndepărtat, la treapta de om-spirit, el va trebui să mai facă totuşi distincție între ceea ce trăieşte în el ca suflet şi ceea ce este însuşi omul-spirit; după cum şi azi, în viața obişnuită, trebuie să facem distincție între ceea ce e sâmburele nostru sufletesc cel mai lăuntric şi ceea ce învăluie acest sâmbure: corpul astral, corpul eteric sau al vieții şi corpul fizic. Şi aşa cum privim aceste din urmă corpuri drept învelişuri şi facem distincție între ele şi entitatea sufletească propriu-zisă, pe care în ciclul actual al omenirii o împărțim în sufletul senzației, sufletul rațiunii sau afectiv şi sufletul conştienței **[18]**, aşa cum facem distincție între entitatea sufletească propriu-zisă şi sistemul învelişurilor, tot astfel în viitor va fi necesar să se țină seama atât de entitatea sufletească propriu-zisă, care va avea apoi, pentru

treptele de evoluție viitoare, subîmpărțirea din zilele noastre (sufletul senzației, sufletul rațiunii sau afectiv şi sufletul conştienței), cât şi de formațiunea învelişurilor, ce va exista pe acea treaptă de dezvoltare a omului pe care în vorbirea actuală o numim omul-spirit. Dar ceea ce va fi cândva înveliş uman, în care se va îmbrăca, ca să spunem aşa, sâmburele spiritual-sufletesc al omului, omul-spirit, va avea o anumită importanță pentru om, de fapt, doar în viitor; dar în marele Cosmos ținta spre care o ființă evoluează e întotdeauna prezentă. Am putea spune că substanța omului-spirit, în care ne vom îmbrăca în viitor, a existat întotdeauna şi există şi azi în marele Univers. Putem spune: Alte entități posedă deja astăzi învelişuri care vor plăsmui cândva omul-spirit. Prin urmare, în Univers există acea substanță care va alcătui cândva omul-spirit.

Ceea ce poate fi spus astăzi în sensul învățăturii noastre, găsim deja în vechea învățătură Samkhya. Şi ceea ce e astfel prezent în Univers, încă nediferențiat în mod individual, ci umplând spații şi timpuri asemănător unui talaz de apă spirituală, ceea ce a existat astfel şi există şi va exista mereu şi din care se nasc toate celelalte forme, era considerat în filosofia Samkhya forma cea mai înaltă a substanței. E acea formă a substanței despre care filosofia Samkhya acceptă că există de la o veşnicie la a1ta. Şi aşa cum spunem – amintiți-vă de acel ciclu de conferințe pe care l-am prezentat cândva la München în legătură cu explicarea prin prisma ştiinței spirituale a Creațiunii [**19**] –, aşa cum, în legătură cu momentul de început al evoluției pământeşti, afirmăm că tot ceea ce a devenit evoluția concretă a pământului exista în spirit, ca esență spirituală, sub formă substanțială, tot aşa vorbea filosofia Samkhya despre substanța ei originară, despre valul ei originar din care s-au dezvoltat apoi toate celelalte forme, cele fizice şi cele suprafizice. Omul actual nu ia încă în considerare această formă supremă, dar, aşa cum am arătat, ea va intra cândva în vederile sale.

Următoarea formă care s-a dezvoltat din acest val originar de substanță e ceea ce recunoaştem, privind lucrurile în ordine descendentă, ca fiind al doilea mădular al omului, spiritul vieții, cum îl numim noi, sau, cum poate el fi numit, cu o expresie orientală, buddhi. Ştim, de asemenea, din învățătura noastră, că în condițiile vieții normale omul va dezvolta acest buddhi de-abia în viitor. Dar buddhi a existat, ca principiu spiritual al formei, în stare supraumană, la alte entități şi, prin faptul că a existat, el a

fost diferențiat drept primă formă din valul spiritual originar. În sensul filosofiei Samkhya, din prima formă a existenței substanțiale, a existenței extrasufleteşti, ia naştere buddhi.

Dacă urmărim evoluția acestui principiu al substanței, întâlnim o a treia formă, ceea ce în sensul filosofiei Samkhya se numeşte ahamkara. În timp ce buddhi se situează la granița principiului diferențierii, abia sugerând o anumită individualizare, forma lui ahamkara apare deja total diferențiată, astfel încât, dacă vorbim de ahamkara trebuie să ne imaginăm că buddhi coboară, luând forma unor substanțe independente, ființiale, care există, deci, în lume, în mod individual. Dacă vrem să ne facem o imagine despre această evoluție, ar trebui să ne reprezentăm o masă de apă repartizată peste tot în mod egal, ca Principiu originar al substanței, din care se conturează forme izolate, care nu se desprind până la starea de picături pline, forme care se înalță ca mici ridicături de apă din substanța comună, rămânând însă cu baza în valul originar comun; atunci l-am avea pe buddhi. Iar dacă aceste mici ridicături de apă se pulverizează în picături, în mici bule independente, avem forma lui ahamkara. Printr-o anumită densificare a acestei ahamkara, deci a formei deja individualizate, a fiecărei forme sufleteşti în parte, ia naştere apoi ceea ce este numit manas.

Aici trebuie să spunem că apare o anumită discrepanță, în raport cu învățătura noastră, potrivit căreia, dacă urmărim cadrul evoluției umane în ordine descendentă, după spiritul vieții sau buddhi aşezăm Sinea spirituală. Pentru actualul ciclu din evoluția omenirii această expresie e cu totul îndreptățită şi vom mai vedea, în cursul acestor conferințe, de ce este aşa. Noi nu intercalăm pe ahamkara între buddhi şi manas, ci unim, pentru notiunile noastre, pe ahamkara cu manas şi le desemnăm împreună drept Sine spirituală. În vremurile vechi era absolut îndreptățit să se facă separația între ele, dintr-un motiv pe care azi aş vrea doar să-l schițez; îl voi expune mai târziu pe larg. Separația era îndreptățită deoarece atunci nu putea fi formulată acea caracteristică importantă pe care trebuie s-o găsim noi astăzi, dacă vrem să vorbim cu înțeles pentru epoca actuală; o caracteristică a cărei origine se află, pe de o parte, sub influența principiului luciferic şi, pe de altă parte, sub influența principiului ahrimanic. Aceasta e cu totul absentă în filosofia Samkhya. Şi pentru constituția de atunci a omului, care nu avea nici un prilej

de a privi spre aceste două principii, deoarece ea nu putea încă simţi puterea lor, era cu totul îndreptăţit să se intercaleze această formă diferenţiată între buddhi şi manas. Dacă vorbim, aşadar, de manas, în sensul filosofiei Samkhya, nu ne referim exact la acelaşi lucru la care se referă Shankaracharya când aminteşte de manas. În acest sens putem identifica foarte bine pe manas şi Sinea spirituală, dar nu exact în sensul filosofiei Samkhya. Putem caracteriza, totuşi, cu exactitate, ce e manas de fapt, în sensul filosofiei Samkhya.

Pornim, deci, de la felul cum trăieşte omul în lumea senzorială, în existenţa fizică. În existenţa fizică omul trăieşte mai întâi percepând prin simţurile sale lumea înconjurătoare, şi acţionând la rândul lui, prin organele sale tactile, prin mâinile şi picioarele sale, prin faptul că apucă şi merge, prin faptul că vorbeşte, asupra acestei lumi fizice înconjurătoare. Omul percepe lumea din jur cu simţurile sale şi acţionează asupra ei în sens fizic, prin organele sale tactile. Dacă judecăm aşa, suntem în consens total cu filosofia Samkhya. Dar în ce fel percepe omul lumea din jur prin simţurile sale? Ei bine, cu ajutorul ochilor noi percepem lumina şi întunericul, vedem formele lucrurilor, cu urechile percepem sunetele, cu organele olfactive mirosurile, cu organele gustative impresiile gustative. Fiecare simţ percepe un anumit domeniu al lumii exterioare: văzul percepe culorile şi lumina, auzul percepe sunetele ş.a.m.d. S-ar putea spune că, prin aceste porţi ale fiinţei noastre pe care le numim simţuri noi ne aflăm în legătură cu lumea din jur, că prin ele ne deschidem lumii înconjurătoare, că prin fiecare simţ în parte ne apropiem de un anumit domeniu al acestei lumi.

Deja vorbirea noastră obişnuită dovedeşte că noi purtăm înăuntrul nostru un fel de principiu care unifică aceste diverse zone spre care înclină simţurile noastre. Vorbim, de exemplu, de culori calde şi reci, chiar dacă simţim că, în condiţiile noastre de existenţă, e vorba doar de o comparaţie, că prin simţul tactil noi percepem răceala şi căldura, iar prin simţul văzului culori, lumina şi întunericul. Vorbim, deci, de culori calde şi reci, adică aplicăm, în virtutea unei anumite legături interioare pe care o simţim, ceea ce percepe un anumit simţ unui alt simţ. Ne exprimăm astfel, deoarece în interiorul nostru o anumită percepţie vizuală se contopeşte cu ceea ce percepem prin simţul căldurii. Oamenii cu o sensibilitate mai fină, senzitivii, pot simţi, în cazul anumitor sunete, cum înăuntrul lor acţionează anumite reprezentări

coloristice, aşa că pot vorbi de anumite sunete care trezesc în ei reprezentarea culorii roşii, de altele care trezesc în ei reprezentarea culorii albastre. Prin urmare, în interiorul nostru există ceva care uneşte diferitele zone senzoriale, formând pentru suflet, din zone izolate, un întreg.

Dacă un om e senzitiv, el poate să meargă şi mai departe. Există unii oameni care, de exemplu, când intră într-un oraş, simt în aşa fel încât spun: Acest oraş îmi face impresia de galben, sau, dacă ajung într-un alt oraş: Acesta îmi face impresia unui oraş alb, sau a unui oraş albastru. Noi atribuim o serie de calități ale lucrurilor care acționează asupra noastră unei reprezentări cromatice, sintetizăm în interiorul nostru diversele impresii senzoriale izolate cu ajutorul unui simț total, care nu se îndreaptă spre un singur domeniu al lumii senzoriale, ci trăieşte în interiorul nostru şi ne umple, ca să spunem aşa, cu un simț unitar, în timp ce noi îi integrăm impresii senzoriale izolate. Îl putem numi simțul interior. Îi putem da cu atât mai mult numele de simț interior, cu cât tot ceea ce trăim în interiorul nostru, drept suferințe şi bucurii, drept pasiuni şi afecte poate fi pus de noi, la rândul său, în legătură cu ceea ce ne dă simțul nostru interior. Anumite pasiuni le putem considera drept întunecate, reci, pe altele pasiuni calde, luminoase.

Putem spune, de asemenea: Prin urmare, ființa noastră interioară acționează la rândul ei asupra a ceea ce plăsmuieşte simțul interior. În opoziție cu multele simțuri pe care le îndreptăm spre diferitele domenii calitative ale lumii exterioare, putem vorbi şi de un simț care ne umple sufletul, despre care ştim că nu are legătură cu un anumit organ de simț, ci solicită întreaga noastră entitate umană, ca instrument al său. A desemna acest simț interior prin cuvântul manas este în sensul filosofiei Samkhya. Ceea ce dă formă acestui simț interior din punctul de vedere al substanței e ceea ce se dezvoltă deja, în sensul filosofiei Samkhya, din ahamkara, drept un produs târziu al formei. Aşa că putem spune: Mai întâi a existat valul originar, apoi budhhi, apoi ahamkara, apoi manas, pe care-l întâlnim în noi drept simțul nostru interior. Dacă vrem să studiem acest simț interior, noi, cei de astăzi, trebuie să vedem cum se îmbină percepțiile diferitelor simțuri, constituind împreună simțul interior.

Aşa procedăm noi, cei de astăzi, deoarece cunoaşterea noastră parcurge un drum greşit. Dacă studiem felul cum evoluează

cunoaşterea noastră, trebuie să ne spunem: Ea porneşte de la starea de diferențiere a simțurilor izolate şi caută să urce spre simțul global, comun. Evoluția a parcurs drumul invers. Mai întâi, în cursul devenirii lumii, din ahamkara s-a dezvoltat manas şi apoi s-au diferențiat substanțele originare, forțele care plăsmuiesc diferitele noastre simțuri, aici nefiind vorba însă de organele de simț materiale (acestea țin de corpul fizic), ci de forțele care stau la baza lor ca putere plăsmuitoare şi care sunt cu totul suprasensibile. Coborând, aşadar, scara formelor evoluției, ajungem, în sensul filosofiei Samkhya, de la ahamkara la manas, iar manasul, diferențiat în forme izolate, dă acele forțe suprasensibile care constituie diferitele noastre simțuri.

Deoarece sufletul ia parte la viața simțurilor, avem posibilitatea de a face iar o paralelă între ceea ce spune filosofia Samkhya şi conținutul propriei noastre învățături. Căci filosofia Samkhya spune următoarele: Prin faptul că manas s-a diferențiat în diferite forțe cosmice ale simțurilor, sufletul se cufundă în aceste forme izolate – noi ştim că sufletul e despărțit de aceste forme; dar prin faptul că sufletul se cufundă în aceste forme izolate, aşa cum se cufundă şi în manas, sufletescul acționează în aceste forțe ale simțurilor, el e împletit şi întrețesut în ele. Datorită acestui lucru sufletul ajunge să intre în legătură, prin entitatea sa spiritual-sufletească, cu o lume exterioară, spre a putea simți plăcere, bucurie şi simpatie față de această lume.

Din manas s-a diferențiat, aşadar, substanța-forță care formează ochiul. Pe o treaptă anterioară, când corpul fizic al omului încă nu exista sub forma actuală – aşa îşi reprezintă filosofia Samkhya –, sufletul era cufundat numai în forțele din care e constituit ochiul. Ştim că ochiul uman actual a fost creat, ca germene, deja pe treapta saturniană, dar că el s-a dezvoltat de-abia după involuția organului caloric pe care-l avem azi, pipernicit, sub forma glandei pineale, deci relativ târziu. Forțele din care s-a dezvoltat au existat deja înainte ca formă suprasensibilă şi sufletul trăia în ele. Aşa îşi reprezenta lucrurile şi filosofia Samkhya: Prin faptul că sufletul trăieşte în aceste principii ale diferențierii, el e ataşat de existența lumii exterioare, el dezvoltă în sine setea după această existență. Prin forțele simțurilor, sufletul e legat de lumea exterioară. Ia naştere atracția spre existență, instinctul de a exista. S-ar putea spune că sufletul îşi trimite „antenele“, prin organele de simț, spre existența exterioară şi că e legat de ea, în ceea ce priveşte forțele sale.

Această legătură, concepută ca o sumă de forțe, ca sumă reală de forțe, o înglobăm sub numele de corp astral al omului. Adeptul filosofiei Samkhya vorbeşte despre conlucrarea dintre diferitele forțe ale simțurilor, diferențiate din manas, pe această treaptă.

Din forțele simțurilor iau naştere elementele mai subtile, din care e constituit corpul eteric. El e un produs relativ târziu al evoluției. Găsim acest corp eteric în om.

Trebuie să ne reprezentăm deci că în decursul evoluției s-au succedat: valul originar, buddhi, ahamkara, manas, substanțele simțurilor, elementele mai subtile. Şi în lumea exterioară, în împărăția naturii, există aceste elemente subtile, care constituie corpul eteric sau al vieții, la plante, de exemplu. În sensul filosofiei Samkhya, trebuie să ne reprezentăm că, în cazul plantei, la baza acestei evoluții se află în ordine descendentă o dezvoltare care coboară din valul originar. Numai că la plantă toate acestea au loc în suprasensibil şi devin reale de-abia în lumea fizică, prin faptul că se densifică, formând elementele mai subtile, care trăiesc în corpul eteric sau corpul vieții din plantă, în timp ce la om, în actualul stadiu de evoluție, formele şi principiile superioare, începând cu manas, se manifestă deja în nivelul fizic. Diferitele organe de simț ajung să se manifeste în mod exterior, în cazul plantei, ca acel produs târziu al evoluției, care ia naştere când substanța senzorială se densifică până pe treapta elementelor mai subtile, a elementelor eterice. Iar din densificarea în continuare a elementelor eterice iau naştere elementele mai grosiere, din care sunt constituite toate lucrurile care ne întâmpină în lumea fizică. Dacă mergem, deci, în ordine ascendentă, în sensul filosofiei Samkhya, omul este alcătuit din: corpul său fizic, grosier, corpul eteric, mai subtil, un corp astral – această expresie nu apare în filosofia Samkhya, în schimb e folosită expresia „corp al forțelor“, din care sunt constituite simțurile –, un simț interior, manas, ahamkara, principiul care stă la baza individualității umane şi care face ca omul să nu aibă doar un simț interior, prin care percepe diferitele zone ale lumii senzoriale, ci să se simtă o entitate izolată, o individualitate. Acestea se întâmplă prin activitatea lui ahamkara. Vin apoi principiile superioare, existente în om doar sub formă embrionară: buddhi şi ceea ce restul filosofiei orientale numeşte în mod obişnuit atman, gândit sub raport cosmic, iar în filosofia Samkhya, val spiritual originar, aşa cum l-am caracterizat deja.

În filosofia Samkhya avem, astfel, o descriere completă a structurii omului, a felului cum, în trecut, prezent şi viitor, el se învăluie, ca suflet, în principiul naturii exterioare formate din materie, prin natură înțelegându-se nu numai aspectul exterior, vizibil, ci toate treptele naturii, până sus, la aspectele cele mai invizibile. În acest fel distinge filosofia Samkhya formele pe care le-am pomenit mai înainte.

Iar în prakriti, care cuprinde toate formele, de la corpul fizic grosier până la valul originar, în această prakriti trăieşte spiritual-sufletescul, pe care filosofia Samkhya şi-l reprezintă însă monadic, sub formă de suflete separate, astfel încât diferitele monade sufleteşti pot fi concepute ca entități fără început şi fără sfârşit, ca şi acest principiu material, prakriti – material nu în sensul materialist pe care-l avem noi în vedere. Această filosofie îşi reprezintă deci un pluralism al sufletelor, care s-au cufundat în principiul prakriti şi au coborât pe scara evoluției de la forma cea mai înaltă, nediferențiată, a valului originar, în care s-au învăluit, până la încorporarea în corpul fizic grosier, spre a începe apoi să urce din nou, să evolueze iar, după învingerea corpului fizic grosier, spre trepte din ce în ce mai înalte şi să se reîntoarcă la valul originar, să se elibereze şi de acesta, spre a intra, ca suflet liber, în purusha pură.

Dacă lăsăm să acționeze asupra noastră un asemenea gen de cunoaştere, vedem că la baza acestei înțelepciuni străvechi se află ceea ce noi recucerim prin mijloacele pe care ni le poate permite starea noastră de afundare sufletească; şi, în sensul filosofiei Samkhya, vedem că există înțelegere şi pentru felul cum sufletul poate fi unit cu fiecare dintre aceste principii ale formei. De exemplu, sufletul poate fi unit cu buddhi în aşa fel, încât el să-şi păstreze independența deplină, astfel ca nu buddhi să se manifeste într-o măsură predominantă, ci sufletul. Dar se poate întâmpla şi invers. Sufletul îşi poate învălui independența într-un fel de somn, în neglijență şi lenevie, în aşa fel încât ies în prim-plan învelişurile sale. Aşa se poate întâmpla şi în cazul naturii fizice exterioare, alcătuită din materie grosieră. Nu e nevoie decât să contemplăm omul. Poate exista un om care-şi exprimă în special ființa spiritual-sufletească, în sensul că orice mişcare, orice gest, orice privire care sunt mijlocite de corpul fizic grosier se estompează, în fața faptului că în ele se exprimă spiritual-sufletescul. Avem în fața noastră un om, îl vedem, datorită faptului că percepem corpul său fizic grosier, dar în

mişcări, în gesturi, în priviri ni se înfățişează ceva care ne face să spunem: Omul e în întregime o entitate spiritual-sufletească şi el foloseşte principiul fizic numai pentru a lăsă să trăiască acest spiritual-sufletesc. El nu e copleşit de principiul fizic; în orice situație el e învingătorul principiului fizic.

Această stare, când sufletul învinge principiul exterior al învelişurilor, e starea sattva. Despre sattva se poate vorbi atât în cazul raportului dintre suflet, pe de o parte, buddhi şi manas, pe de altă parte, cât şi în cazul raportului dintre suflet şi trup, care e constituit din elemente subtile şi elemente grosiere. Căci, dacă spunem: sufletul trăieşte în sattva, aceasta nu înseamnă altceva decât un anumit raport dintre suflet şi învelişurile sale, dintre principiul spiritual din acea ființă şi principiul natural, dintre principiul purusha şi principiul prakriti.

Dar, la un alt om, putem vedea că e copleşit cu totul de corpul său fizic grosier – acum nu vrem să facem caracterizări morale, ci caracterizări pure, în sensul filosofiei Samkhya, care, aşa cum apar în fața ochiului nostru spiritual, nu exprimă nici un fel de caracterizare morală; se poate întâmpla să ne iasă în cale un om care umblă prin lume, sub apăsarea greutății propriului său corp fizic, care pune pe el prea multă carne, care depinde în toate gesturile sale de greutatea corpului său, care nu ştie cum să facă dacă vrea să exprime sufletescul prin corpul său fizic exterior.

Dacă ne mişcăm muşchii feței după cum ne vorbeşte sufletul nostru, predomină principiul sattva; dacă masele de grăsime ale feței noastre ne imprimă o anumită fizionomie, dacă principiul sufletesc e copleşit de principiul exterior – fizic – al învelişurilor, atunci sufletul trăieşte în raportul dintre tamas şi principiile naturale. Iar dacă domneşte un echilibru între cele două, dacă nu precumpăneşte nici sufletescul, ca în starea sattva, nici ceea ce ține de învelişurile exterioare, ca în starea tamas, când amândouă se mențin în echilibru, se vorbeşte de starea rajas. Acestea sunt cele trei gune, care sunt deosebit de importante.

Trebuie să distingem, aşadar, caracteristicile fiecăreia dintre formele lui prakriti, începând cu principiul cel mai de sus, al substanței originare nediferențiate, până jos, la corpul fizic grosier; aceasta e una dintre caracteristici, care se referă exclusiv la principiul învelişurilor. Trebuie să facem distincție între

ea şi ceea ce posedă filosofia Samkhya spre a caracteriza raportul dintre sufletesc şi învelişuri, indiferent de natura acestora. Această caracteristică e dată de cele trei stări: sattva, rajas, tamas.

Ne propunem acum să pătrundem foarte exact profunzimea unei asemenea cunoaşteri, să vedem cât de adânc a privit în tainele existenței, în acele vremuri vechi, o cunoaştere, o ştiință care a fost în măsură să dea o caracterizare atât de cuprinzătoare tuturor lucrurilor existente. Şi atunci de sufletul nostru se apropie acea admirație despre care am vorbit mai înainte, şi noi ne spunem: Unul dintre lucrurile cele mai minunate din istoria evoluției omenirii e faptul că ceea ce iese la lumina zilei din întunecate străfunduri spirituale, prin ştiința spirituală de azi, a existat deja în acele vremuri vechi, în care cunoaşterea era dobândită pe alte căi. Toate acestea au constituit o cunoaştere care a existat cândva. Şi noi percepem această cunoaştere, dacă ne îndreptăm privirile spirituale spre vremurile originare. Privim apoi la vremurile care au urmat, la ceea ce ni se prezintă în mod obişnuit drept conținut spiritual al diferitelor perioade: vechea epocă greacă, epoca romană, epoca evului mediu creştin. Vedem ce a creat cultura mai veche, până în epoca modernă, până în epocile în care ştiința spirituală pune iar în fața noastră ceva care este concrescut cu ştiința originară a omenirii. Aruncăm o privire cuprinzătoare asupra tuturor epocilor şi putem spune: Acestor vremuri le-a lipsit adeseori chiar şi cea mai slabă presimțire a cunoaşterii originare. În locul cunoaşterii acelor tărâmuri grandioase ale existenței, în locul vechii cunoaşteri suprasensibile cuprinzătoare a apărut o simplă cunoaştere a existenței materiale exterioare. Acesta a fost, de fapt, sensul evoluției din ultimele trei milenii, ca locul vechii cunoaşteri originare să fie luat tot mai mult de cunoaşterea exterioară a planului fizic material.

Şi e interesant de văzut că numai pe tărâmul material rămâne ceva – nu vreau să vă lipsesc de această remarcă –, rămâne ceva până şi în filosofia greacă, ca un fel de ecou al vechii cunoaşteri Samkhya. E drept că, în ceea ce priveşte structura sufletească propriu-zisă, la Aristotel mai există câteva ecouri ale acestei cunoaşteri, dar ele nu mai sunt de aşa natură încât să le putem aşeza, în claritatea lor deplină, alături de vechea cunoaştere Samkhya. La Aristotel mai găsim încă împărțirea entității umane în corpul fizic grosier, pe care nici nu prea îl

aminteşte, şi sufletul vegetativ, care ar coincide, în sensul filosofiei Samkhya, cu corpul mai subtil al elementelor şi prin care Aristotel crede că dă ceva sufletesc, dar el caracterizează numai raporturile dintre sufletesc şi trupesc, gunele, iar acestea reprezintă, de fapt, doar forma învelişurilor. Apoi Aristotel prezintă, referindu-se la acea parte care se înalță deja până în sfera simțurilor şi pe care noi o numim corp astral, ceva ce el distinge drept principiu sufletesc. Prin urmare, nu mai face o distincție clară între sufletesc şi trupesc, fiindcă pentru el sufletescul e cufundat deja în ceea ce ține de forma corporală, ci distinge o parte numită aisthetikon, şi, în sfera sufletească, părțile numite orektikon, kinetikon şi dianoetikon [20]. Acestea sunt trepte sufleteşti, în concepția lui Aristotel, dar el nu mai face o delimitare clară între sufletesc şi ceea ce ține de învelişuri. El crede că face o divizare a sufletului, pe când filosofia Samkhya concepea sufletul în propria lui entitate, întru totul ca monadă, transpunând în exterior tot ce diferențiază sufletul, în principiul învelişurilor, în principiul prakriti.

Prin urmare, în domeniul sufletesc, deja nici la Aristotel nu mai putem vorbi de o amintire a acelei ştiințe străvechi pe care o descoperim în filosofia Samkhya. Dar pe un anumit tărâm, pe tărâmul material, Aristotel mai ştie să spună ceva care e ca un fel de ecou, ajuns până la el, al principiului celor trei stări: atunci când vorbeşte despre lumină şi întuneric în viața culorilor. Atunci el spune: Există culori care au în ele mai mult întuneric şi culori care au mai multă lumină şi există culori situate la mijloc. E în sensul gândirii lui Aristotel să se spună: La culorile ce merg în direcția albastrului şi violetului, întunericul precumpăneşte asupra luminii şi avem culoarea albastră sau violet datorită faptului că întunericul e mai puternic decât lumina; avem culoarea verde sau verde-gălbui deoarece cele două culori sunt în echilibru; avem culoarea roşu sau portocaliu când principiul luminii e mai puternic decât cel al întunericului.

În filosofia Samkhya principiul celor trei stări e valabil pentru toate fenomenele lumii; aici avem starea sattva, când aspectele spirituale precumpănesc asupra celor naturale. Aristotel oferă aceeaşi caracterizare când se referă la culori. El nu foloseşte cuvântul respectiv, dar s-ar putea spune: culorile roşu şi galben-roşiatic reprezintă starea sattva a luminii – la Aristotel nu mai găsim această exprimare, dar la el mai există încă vechiul principiu al filosofiei Samkhya –, verdele reprezintă, în ceea ce

priveşte lumina şi întunericul, starea rajas, iar albastrul şi violetul, la care predomină întunericul, starea tamas. Chiar dacă Aristotel nu foloseşte aceste expresii, mai transpare la el acel mod de a gândi care ne întâmpină şi în filosofia Samkhya, pe baza unei înțelegeri spirituale a stărilor existente în lume.

Prin urmare, în teoria aristotelică a culorilor există un ecou al vechii filosofii Samkhya. Dar şi acest ecou s-a pierdut. O primă licărire a acestor trei stări: sattva, rajas, tamas, pe tărâmul exterior al lumii culorilor, o întâlnim de-abia în lupta aspră pe care a purtat-o Goethe [21]. După ce peste vechea împărțire a lumii culorilor făcută de Aristotel (în stările sattva, rajas şi tamas) s-a aşternut cu totul uitarea, aceeaşi împărțire o regăsim la Gcethe. Fizicienii moderni mai critică şi azi teoria goetheană a culorilor, totuşi ea a avut la bază principiile înțelepciunii spirituale. Din punctul său de vedere, fizica modernă are dreptate când îl critică pe Goethe în această privință; dar ea dovedeşte astfel numai că, în acest domeniu, a fost părăsită de toți zeii cei buni; aşa şi trebuia să se întâmple cu fizica actuală, şi din acest motiv ea poate să critice teoria goetheană a culorilor.

Dacă am vrea să facem o legătură între ştiința modernă reală şi unele principii oculte, ar trebui tocmai azi să susținem teoria goetheană a culorilor. Fiindcă în ea reapare, izvorând chiar din cadrul culturii noastre ştiințifice, acel principiu care a domnit cândva, ca principiu spiritual, în filosofia Samkhya. Veți înțelege, dragii mei prieteni, din ce cauză, de exemplu, în urmă cu mulți ani, mi-am asumat sarcina de a pune în valoare teoria goetheană a culorilor [22], ca ramură a fizicii, dar întemeiată pe principii oculte; fiindcă se poate spune, în mod absolut obiectiv: Goethe clasifică fenomenele de culoare descriindu-le conform cu cele trei stări: sattva, rajas şi tamas. În acest fel iese la lumina zilei, ca dintr-un întuneric spiritual, făcându-şi intrarea în istoria spirituală modernă şi cercetat prin mijloace moderne, ceea ce a fost cucerit odinioară pentru omenire prin cu totul alte mijloace.

Această filosofie Samkhya e prebudistă, lucru pe care legenda lui Buddha ni-l aduce în fața ochiior în mod palpabil, dacă pot spune aşa. Învățătura hindusă ne spune pe bună dreptate că întemeietorul filosofiei Samkhya e Capila. Buddha s-a născut însă în Capilavastu [23], localitatea în care a trăit Capila, aceasta însemnând că el s-a dezvoltat în cadrul doctrinei Samkhya. Chiar şi în ceea ce priveşte locul naşterii sale, el e transpus acolo unde

şi-a desfăşurat activitatea cândva cel care a sintetizat pentru prima dată marea filosofie Samkhya.

Nu trebuie să ne reprezentăm raportul dintre doctrina Samkhya şi celelalte curente spirituale despre care am vorbit nici aşa cum îl prezintă mulți orientalişti occidentali, dar nici cum îl înfățişează iezuitul Joseph Dahlmann [24], ci în sensul că în distincte regiuni ale vechii Indii au trăit oameni care aveau concepții distincte, deoarece în vremea când s-au format aceste trei curente spirituale nu mai exista cea dintâi stare originară a evoluției omenirii.

În regiunile nord-estice ale Indiei natura umană tindea să-şi reprezinte lucrurile aşa cum apar ele în filosofia Samkhya. Mai spre vest, natura umană era în aşa fel constituită, încât tindea să-şi reprezinte lumea în sensul învățăturii vedice. Prin urmare, multiplele nuanțe spirituale provin de la naturile umane înzestrate cu predispoziții diferite, din diversele ținuturi ale Indiei, şi de-abia mai târziu, prin faptul că vedantiştii au acționat în continuare, au fost integrate unele lucruri, aşa că în Vede, în forma sub care ni se înfățişează ele acum, găsim integrate multe aspecte din filosofia Samkhya. Iar al treilea curent spiritual, Yoga – am spus-o deja – a apărut din cauză că, încetul cu încetul, clarvederea originară s-a pierdut şi a apărut necesitatea de a se căuta căi noi de acces spre înalturile spirituale. Yoga se deosebeşte de filosofia contemplativă Samkhya prin faptul că, de fapt, aceasta din urmă e o adevărată ştiință, o ştiință care se ocupă de formele exterioare, astfel încât ea sesizează, propriu-zis, numai aceste forme exterioare şi, de asemenea, raportul sufletului uman cu aceste forme. Yoga oferă îndrumări despre felul cum sufletul trebuie să se dezvolte pentru a ajunge în înalturile spirituale.

Şi dacă ne întrebăm cum trebuie să se fi comportat, într-o epocă relativ târzie, un suflet indian care nu voia să se dezvolte în mod unilateral, care nu dorea să evolueze prin simpla studiere a formelor exterioare, ci care voia să ridice pe culmi însăşi ființa sa sufletească, spre a dezvolta din nou ceea ce la origini era dat, în Veda, ca printr-o iluminare venită prin har divin, găsim răspunsul în ceea ce Krishna îi spune discipolului său, Arjuna, prin sublimul poem Bhagavad-Gita.

Un asemenea suflet ar fi trebuit să se dezvolte într-un fel care poate fi exprimat în cuvintele următoare: Da, tu vezi lumea în forme exterioare şi, dacă te pătrunzi de cunoaşterea Samkhya, observi cum se dezvoltă formele individuale, coborând mereu mai jos, din valul originar. Dar tu vezi, de asemenea, cum formele se schimbă unele după altele. Privirea ta urmăreşte apariția şi disparitia formelor, naşteri şi morți ale formelor. Dar, dacă reflectezi temeinic la faptul că se schimbă o formă după alta, că se naşte şi piere o formă după alta, atunci reflecția ta te trimite la ceea ce se exprimă în toate aceste forme, la principiul spiritual care trăieşte în aceste forme, care se transformă mereu în cadrul acestor forme, care se uneşte cu formele, când preponderent în direcția stării sattva, când în direcția celorlalte gune, dar care se şi eliberează iar din aceste forme. O asemenea cugetare temeinică îți îndreaptă atenția spre ceva care e permanent, nepieritor în raport cu formele. Nepieritor e şi principiul materiei, dar nu sunt nepieritoare formele pe care le vezi; acestea se nasc şi mor, trec prin naştere şi moarte. Nepieritor este însă elementul spiritual-sufletesc. Spre el să-ți îndrepți privirea! Dar, pentru ca să poți viețui tu însuți acest spiritual-sufletesc, pentru ca să poți simți şi trăi acest spiritual-sufletesc în tine şi în jurul tău şi unit cu tine, să dezvolți forțele ce dormitează în sufletul tău, să te dăruieşti disciplinei Yoga, care începe cu ridicarea plină de venerație a privirilor spre elementul spiritual-sufletesc al existenței şi care, prin aplicarea anumitor exerciții, duce la dezvoltarea forțelor dormitânde, astfel încât discipolul urcă prin Yoga din treaptă în treaptă. O venerare meditativă a spiritual-sufletescului, aceasta e cealaltă cale care duce înainte sufletul, care-l conduce spre ceea ce trăieşte, ca realitate spirituală unitară, dincolo de formele schimbătoare şi care a fost vestită odinioară în Veda, printr-o iluminare dată de harul divin, pe care sufletul o va regăsi prin Yoga, drept ceea ce trebuie căutat dincolo de toate schimbările formelor.

Du-te, deci – aşa ar fi putut să-i spună discipolului său unul dintre cei mai mari maeştrii –, traversează cunoaşterea filosofiei Samkhya, ştiința formelor, a gunelor, studiază stările sattva, rajas şi tamas, traversează cu mintea toate formele, de la materialitatea cea mai înaltă până la cea mai grosieră şi spune că aici trebuie să existe ceva permanent, unitar; atunci pătrunzi prin gândire până la ceea ce e veşnic. Dar tu poți porni şi în sufletul tău de la meditație; în acest caz, prin Yoga, înaintezi treaptă cu treaptă, te îndrepți astfel spre spiritualul care se află la

baza tuturor formelor. De ceea ce e veşnic te poţi apropia din două direcţii: prin contemplarea lumii şi prin Yoga – amândouă te duc spre acela pe care marii maeştrii ai Vedelor l-au numit atman-brahman cel unitar, care trăieşte atât în exterior, cât şi în interiorul sufletului, care stă la baza lumii, ca realitate unitară. Spre el înaintezi, dacă mergi, pe de o parte, pe calea filosofiei Samkhya, prin gândire, sau, pe de altă parte, prin Yoga, pe calea meditaţiei.

În acest fel ne îndreptăm privirea spre vremurile vechi, când cu natura umană mai era unită, prin sânge, o forţă clarvăzătoare, aşa cum am descris în cartea mea ***Sângele e o sevă cu totul deosebită***. Dar omenirea a înaintat din ce în ce mai mult în evoluţia ei de la acel principiu vechi al clarvederii bazate pe forţele sângelui spre un principiu spiritual-sufletesc.

Pentru ca să nu se piardă legătura cu spiritual-sufletescul, la care în vremurile vechi, bazate pe înrudirea de sânge a neamurilor şi popoarelor, omul ajungea în mod naiv, a fost necesar să apară metode noi, îndrumări noi, când s-a făcut trecerea de la înrudirea de sânge la perioada în care n-a mai dominat acest principiu. Spre această perioadă de trecere la noile metode ne conduce Sublima cântare Bhagavad-Gita. Ea ne povesteşte că urmaşii fraţilor de neam regesc din seminţiile kuru şi pandu se află în luptă. Ne înălţăm privirile, pe de o parte, spre vremurile care apuseseră deja atunci când începe naraţiunea Bhagavad-Gitei, spre vremuri în care încă mai exista vechea cunoaştere indiană şi vechiul comportament indian al oamenilor, corelat cu această cunoaştere. Vedem, ca să spun aşa, una dintre cele două linii genealogice, venind din vremurile vechi şi ajungând până în vremurile noi, personificată în regele orb Dritarashtra, din neamul kuru. Şi îl vedem stând de vorbă cu cel care-i conduce carul. El se află de partea uneia dintre taberele combatante, de cealaltă parte sunt cei înrudiţi cu el prin legături de sânge, care însă se află în luptă, deoarece tocmai acum sunt în perioada de trecere de la vremurile vechi la cele noi, ei, fiii neamului pandu. Şi conducătorul carului îi povesteşte regelui său, care, în mod semnificativ, ne este prezentat ca fiind orb, din cauză că în cadrul acestui neam nu trebuie să se perpetueze realitatea spirituală, ci realitatea fizică, deci, conducătorul carului îi povesteşte regelui său orb ce se petrece dincolo, la fiii neamului pandu, asupra cărora urmează să treacă ceea ce trebuie să ajungă în posteritate ca realitate predominant spiritual-

sufletească. El spune că în tabăra cealaltă reprezentantul luptătorilor, Arjuna, primeşte învățătură de la marele Krishna, învățătorul omenirii, el spune cum Krishna îl învață pe Arjuna toate lucrurile pe care le-am amintit şi la care omul poate să ajungă dacă pune în practică Samkhya şi Yoga, dacă dezvoltă gândirea şi meditația evlavioasă, spre a regăsi lucrurile pe care marii învățători de odinioară ai omenirii le-au exprimat în Vede. În cuvinte atât filosofice, cât şi poetice, ni se relatează în mod grandios despre învățătura dată de Krishna, marele învățător al omenirii vremurilor noi, care a depăşit vechile relații bazate pe înrudirea de sânge.

Vedem cum din vremurile vechi mai străbate spre noi şi altceva. În studiul pe care se întemeiază lucrarea ***Sângele e o sevă cu totul deosebită*** şi în multe alte scrieri am arătat că evoluția omenirii a pornit de la epoca înrudirii de sânge, că a înaintat spre diferențierile de mai târziu şi că prin aceasta s-au schimbat şi aspirațiile sufletului. În Sublima cântare, în Bhagavad-Gita, suntem puşi în contact direct cu această trecere, suntem conduşi în aşa fel încât, prin învățătura dată de Krishna lui Arjuna, ni se indică pe ce cale poate să ajungă la realitatea veşnică omul care nu mai posedă vechea clarvedere bazată pe înrudirea de sânge. În această învățătură ne întâmpină ceea ce am considerat adeseori drept moment evolutiv important al omenirii. Astfel, Sublima cântare devine pentru noi o ilustrare a ceea ce am aflat studiind problema din interior.

La Bhagavad-Gita, ne atrage în mod cu totul deosebit felul convingător în care se vorbeşte despre evoluția omului, modul atât de expresiv în care e descris drumul omului spre ceea ce e nepieritor, în opoziție cu cele pieritoare. La început, în fața noastră stă Arjuna încărcat de chinuri sufleteşti – o aflăm din relatarea celui care conduce carul regelui, fiindcă ceea ce auzim aici provine de la conducătorul carului lui Dritarashtra, regele orb. El este nevoit să lupte împotriva seminției kuru, rudele sale de sânge, şi îşi spune: Iată, eu trebuie să lupt împotriva celor de un sânge cu mine, împotriva celor ce sunt fiii fraților tatălui meu. Sunt printre noi mulți eroi care trebuie să-şi folosească armele împotriva rudelor lor, iar în tabăra cealaltă se află eroi la fel de curajoşi, care trebuie să lupte împotriva noastră. El simte grele chinuri sufleteşti: Oare pot eu, oare am eu dreptul să înving în această luptă? E îngăduit ca frații să se ridice împotriva fraților? În acest moment, în fața lui apare Krishna, marele învățător, şi-i

spune: Îndreaptă-ți mai întâi privirea, prin gândire, spre viața umană şi vezi situația în care te afli acum tu însuți. În trupurile celor împotriva cărora vrei să lupți, din seminția kuru, adică în nişte forme pieritoare, trăiesc ființe sufleteşti care sunt nepieritoare, care doar se exprimă în aceste forme; în cei care sunt de partea ta trăiesc suflete veşnice care doar se exprimă în formele lumii exterioare. Va trebui să luptati, deoarece aşa o cere legea voastră, aşa o cere legea lucrării, legea evoluției exterioare a omenirii. Va trebui să luptați, o cere acest moment, care reprezintă trecerea de la o perioadă la alta. Dar îți e oare îngăduit să fii mâhnit din cauză că nişte forme schimbătoare luptă împotriva altor forme schimbătoare? Indiferent care dintre aceste forme le vor da morții pe celelalte – ce e moartea, ce e viața? Schimbarea formei e moarte, e viață. Sufletele care vor ieşi învingătoare sunt la fel ca sufletele care vor trece acum în moarte. Ce e această biruință şi ce e această moarte, în raport cu învățătura spre care te duce contemplarea prin gândire a filosofiei Samkhya, în raport cu sufletele veşnice care-şi stau azi împotrivă, dar care rămân neatinse de orice luptă? Într-un mod grandios, din situația însăşi, ni se dovedeşte că Arjuna nu trebuie să îndure chinuri sufleteşti, ci trebuie să răspundă doar datoriei, care-l cheamă acum la luptă, deoarece se impune să-şi întoarcă privirile de la lucrurile pieritoare, care sunt încleştate în luptă, spre cele veşnice, spre ceea ce va trăi, indiferent că va ieşi învingător sau va fi învins. Aşa e atacată, într-un mod unic în felul său, în Sublima cântare Bhagavad-Gita, marea problemă referitoare la un important eveniment din evoluția omenirii, la ceea ce e pieritor şi la ceea ce e veşnic. Iar noi ne aflăm pe calea dreaptă nu atunci când sesizăm gândurile abstracte, ci când lăsăm să actioneze asupra noastră conținutul ei de simțire. Suntem pe calea dreaptă când interpretăm învățătura dată de Krishna în sensul că el vrea să înalțe sufletul lui Arjuna de pe treapta pe care se află acum şi unde este împotmolit în plasa lucrurilor pieritoare spre o treaptă mai înaltă, pe care să se simtă mai presus de tot ceea ce e pieritor, chiar şi atunci când cele pieritoare se zbat în chinuri, când e vorba de a birui sau de a fi biruit, de a aduce moartea sau de a îndura moartea.

Vedem adeverindu-se ceea ce cineva a spus cândva, referindu-ne la această filosofie orientală, aşa cum o găsim în Sublima cântare, Bhagavad-Gita: În acele vremuri vechi, această filosofie orientală era atât de mult şi religie, încât cel care-i aparținea, chiar dacă era cel mai mare înțelept, nu era lipsit nici de

ardoarea religioasă cea mai profundă, iar omul cel mai simplu, care trăia numai în religia sa bazată pe simțire, nu era lipsit, totuşi, de un anumit cuantum de înțelepciune. Simțim aceasta, când vedem că marele învățător Krishna nu intervine doar în ideile discipolului său, ci acționează în mod nemijlocit asupra inimii acestuia, astfel că discipolul stă în fața noastră privind ceea ce e pieritor şi chinurile a ceea ce e pieritor şi înălțându-şi sufletul, într-o situație atât de plină de semnificații, pe o culme care-i permite să se ridice mai presus de tot ce e efemer, mai presus de toate chinurile, de durerea şi întreaga suferință a oricărei efemerități.

CONFERINȚA a III-a

Köln, 30 decembrie 1912

Întreaga importanță a unei creații poetice cu conținut filosofic de felul celei care ne este dată în Bhagavad-Gita va putea fi apreciată numai de acela pentru care lucruri ca cele înfățişate aici sau în alte lucrări similare din literatura universală nu sunt o simplă teorie, ci un destin; concepțiile despre lume pot fi un destin pentru omenire.

În expunerile din ultimele zile am întâlnit două nuanțe ale unei concepții despre lume (în afara celei de a treia, de curentul Veda, şi anume filosofia Samkhya şi Yoga) care, dacă le analizăm corect, ne pot arăta în sensul cel mai adecvat al cuvântului în ce fel concepțiile despre lume pot fi un destin pentru sufletul uman. De noțiunea de filosofie Samkhya putem lega ceea ce omul poate dobândi, drept cunoştințe, drept cunoaştere sub formă de idei, drept perspectivă generală asupra fenomenelor lumii, în care se exprimă viața sufletească. Şi, în prezent, o asemenea cunoaştere şi concepție care se exprimă prin idei formulate ştiințific – deşi din punct de vedere spiritual se situează pe o treaptă mult inferioară filosofiei Samkhya – ne îndeamnă să spunem că omul poate avea față de destin aceleaşi simțăminte pe care le trezea şi însuşirea filosofiei Samkhya. Efectul unilateralității omului de ştiință actual ca şi a adeptului filosofiei Samkhya rezultă dacă urmărim starea sufletească a unui astfel de om. Ce se întâmplă cu un suflet care adoptă o concepție bazată pe o perspectivă particulară, deci unilaterală? Un asemenea suflet se poate cufunda până în detaliile formelor pe care le au fenomenele lumii, el poate avea un interes sporit

pentru toate forțele care se exprimă în lume, pentru toate formele care se transformă în lume. Dacă un suflet s-ar dărui lumii numai în acest mod, dacă într-o incarnare ar reuşi, prin facultățile şi karma lui, să se transpună în fenomenele lumii în aşa fel încât să posede doar o cunoaştere rațională – indiferent că ea e străluminată sau nu de o forță clarvăzătoare –, o asemenea orientare sufletească ar duce, în orice caz, la o anumită sărăcire a întregii vieți sufleteşti. Şi, în funcție de calitățile sufletului, vom constata că acesta va deveni mai mult sau mai putin nemulțumit față de fenomenele lumii sau lipsit de interes față de o asemenea cunoaştere, care înaintează de la un fenomen la altul. Tot ce pot simți atâtea suflete în epoca noastră față de o cunoaştere care poartă amprenta unei simple erudiții, răceala, pustiul care năpădesc sufletul, nemulțumirea, toate acestea pot apărea în fața sufletului nostru, dacă luăm în considerare o orientare sufletească de felul celei caracterizate. Un asemenea suflet se va simți pustiit, nesigur în privinia propriei sale existențe. Ce câştig aş avea, dacă aş cuceri întreaga lume dar n-aş şti nimic în legătură cu sufletul meu, dacă n-aş putea simți, dacă n-aş putea viețui nimic, dacă aici, înăuntru, totul ar rămâne gol!, aşa ar putea spune un asemenea suflet. A fi burduşit până la refuz cu toate cunoştințele despre lume şi a fi gol înăuntrul tău – acesta poate fi un destin amar, poate fi un fel de a te risipi în fenomenele lumii, ca o pierdere a tot ceea ce poate deveni valoros în interiorul propriului suflet.

Starea pe care am descris-o acum poate fi întâlnită la mulți oameni care au o eruditie oarecare şi o filosofie abstractă. Ei ne apar fie ca suflete ele însele nemulțumite de golul lor interior, lipsite de interes pentru multele lor cunoştințe, fie ca persoane având o filosofie abstractă, capabile de a da informații despre esența dumnezeirii, a cosmologiei, a sufletului uman, dar care ne trezesc totuşi sentimentul că aceste cunoştințe se află în cap; inima nu participă, simțirea e goală! Când întâlnim un asemenea suflet parcă vine spre noi o adiere rece. Filosofia Samkhya poate deveni astfel un destin, o împrejurare a destinului care-l face pe om să fie o ființă pierdută pentru sine, o ființă care nu-şi dă sieşi nimic şi de la a cărei individualitate lumea nu poate câştiga nimic.

Să analizăm celălalt caz: un suflet care încearcă să evolueze în mod unilateral prin Yoga, un suflet pierdut pentru lume, care refuză să cunoască ceva despre lumea exterioară. El spune: La ce-mi foloseşte să aflu cum s-a născut lumea. Eu vreau să caut

totul prin mine însumi; vreau să progresez eu însumi, prin dezvoltarea forțelor mele. Poate că el se va simți bine înăuntrul său, ne va întâmpina adeseori ca o ființă mulțumită de sine, împlinită în sine. Aşa o fi. Dar cu timpul situația se va schimba, deoarece un asemenea suflet e predispus însingurării. Dacă acest suflet, retras într-o viață de eremit, caută culmile vieții sufleteşti şi iese apoi afară, în lume, luând contact cu fenomenele lumii, dar îşi va spune, poate: ce mă interesează pe mine toate aceste fenomene ale lumii, şi dacă se simte, totuşi, însingurat, din cauză că stă ca un străin în fața splendorii manifestărilor ei şi nu le înțelege, atunci unilateralitatea căutării sale devine un destin fatal. În ce stare ni se prezintă un asemenea suflet! Cât de bine putem recunoaşte acele ființe umane care-şi folosesc forțele pentru evoluția propriei lor ființe, care trec cu răceală şi indiferență pe lângă semenii lor, ca şi cum n-ar vrea să aibă nimic comun cu ei! Un asemenea suflet se poate simți el însuşi pierdut în lume, iar celorlalte suflete poate să le apară ca fiind egoist până la exces.

Numai dacă luăm seama la asemenea contexte ale vieții putem simți că modul nostru de a privi lumea influențează destinul. În substratul unor manifestări atât de grandioase, al unor concepții despre lume atât de mărețe ca cele pe care le găsim în Bhagavad-Gita şi în epistolele lui Pavel întâlnim acest element creator de destin. Am putea spune: Atât dincolo de Bhagavad-Gita, cât şi dincolo de epistolele lui Pavel, dacă privim în substratul lor, găsim ceea ce devine pentru noi în mod nemijlocit un element al destinului. Cum ne poate apărea destinul din epistolele lui Pavel?

În aceste epistole întâlnim deseori afirmația că mântuirea sufletului se află în justețea credinței, în ceea ce poate dobândi sufletul dacă-şi află legătura cu Impulsul hristic, dacă poate să preia în sine marea putere ce se revarsă din Învierea lui Hristos, corect înțeleasă, în opoziție cu lipsa de valoare a faptelor săvârşite în lumea exterioară. Când, în epistolele lui Pavel, întâlnim această remarcă, simțim, pe de o parte, că sufletul uman e îndemnat să se retragă în el însuşi, că el poate fi înstrăinat de activitatea în lumea exterioară şi că se poate lăsa cu totul în voia harului divin şi a dreptei credințe. Apoi urmează activitatea în lumea exterioară. Ea există, şi noi n-o putem desființa, prin faptul că o decretăm nonexistentă. În lume ne izbim mereu de ea. Iar destinul vine spre noi în întreaga sa

măreție. Numai dacă înțelegem lucrurile astfel, în fața ochilor noștri va sta măreția unor asemenea manifestări ale omenirii.

Ei bine, aceste două manifestări ale omenirii, Bhagavad-Gita şi epistolele lui Pavel, sunt deosebite una de alta din punct de vedere exterior. Şi deosebirea exterioară dintre ele acționează asupra sufletului prin fiecare parte a acestor lucrări.

Stăm în fața Bhagavad-Gitei, admirând-o, nu numai din motivele amintite până acum, ci şi pentru că ea ne pare atât de măreață şi grandioasă din punct de vedere poetic, pentru că din fiecare vers al ei străbate spre noi un mod superior de a privi lucrurile al sufletului uman, pentru că în tot ceea ce e rostit prin gura lui Krishna sau a discipolului său Arjuna simțim că ne ridicăm deasupra trăirilor umane de toate zilele, deasupra a tot ce are de-a face cu pasionalitatea, cu afectele şi determină sufletul să fie neliniştit. Suntem transpuşi într-o sferă a liniştii sufleteşti, a limpezimii interioare, a detaşării, a lipsei de pasiuni şi afecte, într-o atmosferă a înțelepciunii, chiar dacă lăsăm să acționeze asupra noastră numai o parte a învățăturilor Bhagavad-Gitei. Prin lectura Bhagavad-Gitei simțim că întreaga noastră condiție de om e înălțată pe o treaptă superioară. Simțim că trebuie să ne eliberăm de multe aspecte prea omeneşti, dacă vrem să acționeze asupra noastră în mod corect sublimul divin din Bhagavad-Gita.

Altfel apar toate acestea în epistolele lui Pavel. Aici sublimul limbajului poetic e absent, e absentă chiar şi lipsa de pasionalitate din Bhagavad-Gita. Citim epistolele lui Pavel, le lăsăm să acționeze asupra noastră şi simțim adeseori cum din ele vine spre noi, prin gura lui Pavel, o ființă indignată de lucrurile care se întâmplă. Uneori tonul e bubuitor, am putea spune. În epistolele lui Pavel multe aspecte sunt condamnate, afurisite, sunt blamate atâtea şi atâtea lucruri. Şi tot ceea ce spune în legătură cu marile concepte ale creştinismului, cu legea, cu deosebirea dintre mozaism şi creştinism, cu Învierea, toate acestea sunt prezentate pe un ton care se vrea filosofic, care doreşte să fie definiție filosofică şi care totuşi nu e deloc aşa ceva, deoarece în fiecare frază se face simțită o notă a personalității lui Pavel. Nici un moment nu putem uita că vorbeşte un om care fie e agitat, fie îşi spune părerea despre ce au făcut alții, aprinzându-se de o dreaptă mânie, că vorbeşte un

om care comentează conceptele de bază ale creştinismului în aşa fel încât simțim că el e personal angajat în tot ce spune, stă sub impresia faptului, că e un propagandist al acestor idei.

Citind Bhagavad-Gita, nu întâlnim o atitudine atât de personală ca în epistolele lui Pavel, adresată comunităților creştine: Cum am luptat noi înşine pentru Iisus Hristos! Amintiți-vă că n-am căzut povară nimănui, că am lucrat zi şi noapte, ca să nu devenim povara nimănui. Cât de personale sunt toate acestea! Epistolele lui Pavel sunt străbătute de o adiere a personalității. Iar în sublima Bhagavad-Gita găsim o sferă minunat de pură, o sferă etică, învecinată cu supraomenescul şi chiar atingând uneori supraomenescul.

Din punct de vedere exterior există, aşadar, deosebiri foarte mari între Bhagavad-Gita şi epistolele lui Pavel, aşa încât putem spune: Am da dovadă de prejudecata cea mai oarbă, dacă nu ne-am mărturisi nouă înşine faptul că prin marele poem – în care hinduşilor le-a fost oferită odinioară sinteza unor concepții despre lume creatoare de destin – le-a fost dat ceva sublim şi pur, ceva impersonal, detaşat, lipsit de patimi şi afecte, pe când ceea ce ne apare drept documentul originar al creştinismului, epistolele lui Pavel, are un caracter absolut personal, adeseori pătimaş, lipsit de orice detaşare sufletească. Omul nu ajunge la cunoaştere prin faptul că se închide în fața adevărului şi că nu-şi mărturiseşte asemenea lucruri, ci înțelegându-le şi luându-le în sensul lor corect. De aceea vom lua această opozitie, acest contrast, ca pe o realitate definitivă, existentă înainte de a face considerațiile ce urmează.

Am arătat deja ieri că în Bhagavad-Gita ni se relatează importanta convorbire prin care Arjuna primeşte învățătură de la Krishna. Cine e Krishna? Aceasta e întrebarea care trebuie să ne intereseze înainte de toate. Nu putem înțelege cine e Krishna, dacă nu ne familiarizăm cu un lucru la care m-am referit pe alocuri, şi anume cu faptul că în vremurile vechi modul de a da nume şi de a desemna lucrurile era cu totul altul decât în prezent. Astăzi, e absolut indiferent cum se numeşte un om, fiindcă nu vom şti prea mult despre el dacă aflăm că poartă un anume nume civil, că se numeşte Muller sau Schulze. Nu aflăm prea mult despre un om dacă stim că el e consilier de curte ori consilier secret sau altceva de acest fel şi nici dacă ştim care

este rangul său social. Nu cunoaştem prea multe despre un om nici dacă ştim că trebuie să i ne adresăm cu formula „înălțimea voastră“ sau „sfinția voastră“, într-un cuvânt toate aceste denumiri nu spun prea multe despre om. Şi vă puteți convinge uşor că şi alte denumiri pe care le alegem în zilele noastre nu spun deosebit de mult. Altfel era în vremurile vechi. Indiferent că ne referim la denumirile folosite în filosofia Samkhya sau la propriile noastre denumiri antroposofice, putem să facem următoarele reflectii:

În sensul filosofiei Samkhya, omul este constituit din corpul fizic grosier, din corpul elementelor sau eteric, mai subtil, din corpul care conține forțele legice ale simțurilor, din cel care e numit manas, din ahamkara ş.a.m.d. De celelalte mădulare nu e nevoie să ne ocupăm, fiindcă, în general, ele încă nu s-au dezvoltat. Dar chiar dacă-i luăm pe oameni aşa cum ne întâmpină ei într-o incarnare sau alta, putem spune: Oamenii sunt diferiți unii de alții. La unul iese puternic în evidență numai ceea ce se exprimă în corpul eteric, la altul ceea ce lâncezeşte în legitatea simțurilor, la un al treilea iese mai mult în prim-plan simțul interior, la un al patrulea ahamkara. Sau, dacă ne exprimăm în limbajul nostru antroposofic, întâlnim oameni la care sunt active în mod deosebit forțele din sufletul senzației; la alții acționează mai ales forțele din sufletul rațiunii sau cel afectiv; la alții apar în prim-plan forțele din sufletul conştienței, iar la alții mai intervine şi altceva, datorită faptului că sunt inspirați din manas ş.a.m.d. Sunt deosebiri date de felul în care trăieşte omul în lume, în toate privințele. Prin aceste deosebiri am conturat însăşi ființa omului.

În epoca noastră, din motive uşor de înțeles, nu putem alege pentru oameni denumiri conform cu entitatea care e exprimată în acest sens. Fiindcă, dacă ar trebui să spunem, de exemplu, în condițiile unei mentalități larg răspândite a omenirii, că suprema culme pe care o poate atinge omul în actualul ciclu de evoluție a umanității e o primă presimțire a lui ahamkara, fiecare ar fi convins că el este cel care exprimă cel mai clar, în entitatea sa, principiul ahamkara şi s-ar simți jignit dacă i s-ar spune că nu e aşa, că la el predomină încă un mădular sufletesc aflat pe o treaptă mai joasă. În vremurile vechi era altfel **[25]**. Atunci, în esență, omul era desemnat – mai ales dacă se punea problema să fie scos în evidență față de restul oamenilor, acordându-i-se, poate, chiar rolul de conducător –, fără îndoială, avându-se în vedere entitatea analizată.

Să presupunem că în vremurile vechi ar fi apărut un om care ar fi exprimat în sensul cel mai cuprinzător, cu adevărat în sensul cel mai cuprinzător, manasul, un om care l-ar fi trăit înăuntrul lui pe ahamkara, dar ar fi fost nevoit să-l lase pe acesta, ca element individual, să treacă în ultimul plan şi ar fi pus pe primul plan, pentru a acționa înspre exterior, simțul interior, manasul. Conform cu legile unor cicluri mai vechi ale omenirii, un asemenea om – şi, fireşte, numai puțini oameni ar fi putut reprezenta o asemenea entitate – ar fi trebuit să fie un mare legislator, un conducător al unor mari mase de oameni. Şi n-ar fi fost suficient să aibă un nume ca alți oameni, ci, conform cu cea mai evidentă caracteristică a sa, ar fi fost desemnat ca purtător al manasului, în timp ce un altul ar fi fost numit numai ca purtător al simțurilor. S-ar fi spus: Acesta e un purtător al manasului, el e un Manu. Când ne ies în întâmpinare denumirile din acele vremuri vechi, în ele trebuie să vedem ce-l caracterizează pe om potrivit cu componenta cea mai evoluată dintre structurile sale umane, care apare în evidență la el, în incarnarea respectivă.

Să presupunem că la un anumit om se exprimă în mod deosebit faptul că simte înăuntrul său inspirația divină, că el refuză, în cazul cunoştințelor şi faptelor sale, să decidă conform cu ceea ce-i oferă lumea exterioară prin simțurile sale şi cu ceea ce-i spune rațiunea sa, legată de funcționarea creierului său, că el şi-ar aținti auzul la Cuvântul divin, care i se dăruie prin inspirație, că a devenit vestitorul substanței divine, care a vorbit din interiorul său. Un asemenea om ar fi fost desemnat drept fiu al lui Dumnezeu. Încă în Evanghelia lui Ioan asemenea oameni sunt prezentați drept fii ai lui Dumnezeu, chiar la începutul primului capitol **[26]**.

Dar important era că se lăsa deoparte tot restul, când era amintit acest aspect deosebit. Totul era lipsit de importanță. Să presupunem, deci, că am fi în prezența a doi oameni. Unul ar fi un om obişnuit, care ar accepta ca lumea să acționeze asupra lui prin simțurile sale şi care ar reflecta asupra ei cu rațiunea sa, legată de funcționarea creierului; celălalt ar fi un om în care ar radia cuvântul Înțelepciunii divine. Atunci oamenii s-ar exprima în sensul vechiului mod de a privi lucrurile şi ar spune: Acesta e un om; e născut dintr-un tată şi dintr-o mamă, el a fost creat după legea cărnii. La celălalt om, care este vestitorul substanței divine, n-ar intra în discuție ceea ce se revarsă într-o biografie obişnuită, cum e cazul cu primul om, care priveşte lumea cu ajutorul

simțurilor şi al rațiunii dependente de creier. A scrie o asemenea biografie, în cazul lui, ar fi o prostie. Că el are un trup din carne este doar un fapt ocazional, dar nu esențial, care ar trebui avut în vedere; trupul ar fi, ca să spunem aşa, numai instrumentul prin care el se arată celorlalți oameni. Şi, de aceea, se spune: Fiul lui Dumnezeu nu s-a născut după legea cărnii, el s-a născut în mod feciorelnic, direct din spirit. Aceasta înseamnă: ceea ce era esențial la el, ceea ce făcea ca el să fie valoros pentru omenire provenea din spirit. În vremurile vechi era scos în evidență numai acest aspect. Anumiți discipoli ai inițiaților ar fi păcătuit cum nu se poate mai grav față de o personalitate în legătură cu care s-ar fi ştiut că este importantă prin anumite componente superioare ale naturii umane, dacă ar fi scris o biografie care ar fi avut în vedere numai condiția cotidiană obişnuită. Cine şi-a păstrat măcar ceva din modul de a privi lucrurile al acelor vremuri vechi găseşte cum nu se poate mai absurde multe dintre biografiile lui Goethe care apar în prezent.

Să ne imaginăm că omenirea vremurilor vechi a trăit cu asemenea sentimente; atunci putem înțelege cât de mult putea fi ea pătrunsă de faptul că un asemenea Manu, în care trăieşte, în principal, manasul, se arată foarte rar, că el trebuie să aştepte perioade de timp foarte lungi până să poată apărea.

Dacă privim la ceea ce, în actualul ciclu din evoluția omenirii, poate trăi în om drept cea mai profundă entitate, la ceea ce fiecare om poate presimți din forțele sale tainice, care pot să-l ducă pe culmi sufleteşti, dacă privim la toate acestea şi ne formăm reprezentarea că ceea ce la restul oamenilor există doar în germene poate deveni în cazuri extrem de rare componenta principală a unei entități umane, a unei entități care apare apoi din timp în timp, spre a fi un conducător pentru ceilalți oameni, care e mai mare decât toti manu, care, potrivit entității sale, există în fiecare om, dar apare ca personalitate exterioară reală o singură dată într-o eră cosmică, dacă ne formăm o asemenea reprezentare ne apropiem de ființa lui Krishna.

El este omul în general; el este, aş spune, omenirea ca atare, concepută ca entitate izolată. Dar el nu e o abstracție. Când oamenii vorbesc azi despre omenire în general, ei o fac ca nişte adepți ai abstractismului. În epoca noastră, când suntem cu totul prizonierii lumii senzoriale, abstractismul a devenit soarta generală a omenirii. Când vorbim despre om în general, avem o

noțiune confuză, complet lipsită de viață. Cei ce vorbesc despre Krishna ca despre omul în general nu spun: E acea idee abstractă pe care o avem în vedere când vorbim despre asta, ci apreciază: Da, ce-i drept, această entitate trăieşte structural în orice om, dar ea apare o dată la fiecare eră cosmică ca om individual şi grăieşte prin gură de om. Numai că la ea esențială nu este ființa din carne exterioară, nici corpul mai subtil al elementelor, nici forțele organelor de simț nici ahamkara şi nici manasul, ci ceea ce, în buddhi şi în manas, are legătură nemijlocită cu marile substanțe generale ale lumii, cu divinul care trăieste şi este activ prin lume.

Pentru a conduce omenirea, la anumite intervale de timp apar entități ca cea care s-a întruchipat în marele învățător al lui Arjuna, în Krishna. Krishna ne transmite cea mai înaltă înțelepciune umană, omenescul cel mai înalt din ființa sa proprie, în aşa fel încât atinge o coardă care există în fiecare natură umană, deoarece tot ceea ce există în cuvintele lui Krishna se află structural în orice suflet uman. Astfel, înălțându-şi privirile spre Krishna, omul le înalță totodată spre propria lui Sine supremă, dar şi spre un altul, în care venerează ceea ce este el însuşi ca structură, deşi e altceva decât el, care se raportează la el precum se raportează un zeu la om. În acest fel trebuie să ne reprezentăm raportul dintre Krishna şi discipolul său Arjuna. În acest fel am indicat şi tonalitatea adâncă ce vine spre noi din Bhagavad-Gita, acea tonalitate care sună ca şi cum ar avea legătură cu orice suflet, ca şi cum ar putea să se reverse în orice suflet, care e uman, uman în mod intim, în aşa fel încât orice suflet să simtă că trebuie să-şi facă un reproş dacă nu încearcă dorul de a asculta marea învățătură a lui Krishna.

Pe de altă parte, totul ne pare atât de detaşat, de nepătimaş, de lipsit de afecte, atât de sublim şi înțelept, deoarece aici vorbeşte supremul divin care există în orice natură umană şi care apare totuşi o dată în evoluția omenirii incarnat ca entitate divin-umană.

Cât sunt de înălțătoare aceste învățături! Ele sunt cu adevărat atât de sublime, încât Bhagavad-Gita poartă pe bună dreptate numele de Sublima cântare. La început, în cuvinte înălțătoare şi din interiorul unei situații sublime întâlnim marea învățătură la care ne-am referit deja în conferința de ieri: faptul că tot ce există în lume e supus schimbării – chiar şi atunci când se schimbă el însuşi, în aşa fel încât naşterea şi moartea, apariția şi dispariția,

a învinge sau a fi învins apar sub formă exterioară –, că în toate acestea se exprimă o realitate nepieritoare, veşnică, permanentă, care există prin sine, şi că cel ce vrea să privească lumea în mod corect trebuie să răzbată de la cele pieritoare spre acest ceva nepieritor. Aceste reflecții le găsim deja în filosofia Samkhya, deci prin meditație rațională asupra a ceea ce e veşnic în orice lucru pieritor, asupra faptului că în fața lui Dumnezeu sufletul învins şi sufletul învingător sunt la fel, după ce poarta morții s-a închis în urma amândurora.

Krishna îi spune în continuare discipolului său Arjuna că sufletul poate fi ajutat şi pe altă cale să se îndepărteze de realitatea cotidiană: prin Yoga. Când sufletul devine meditativ-evlavios, avem cealaltă latură a evoluției sufleteşti. Una din laturi e aceea când trecem de la un fenomen la altul şi ne folosim facultatea de a avea idei, străluminată sau nestrăluminată de clarvedere. Cealaltă latură e aceea când ne întoarcem întreaga atenție de la lumea exterioară, când ne închidem toate porțile spre realitățile de care ne putem aminti, ca fiind date nouă în viața obişnuită, când ne retragem înăuntrul nostru şi scoatem la suprafață, prin exerciții corespunzătoare, propriul nostru suflet, când ne îndreptăm sufletul spre ceea ce poate fi presimțit drept realitate supremă şi încercăm să ne înălțăm până la ea prin forța meditației. Când se procedează astfel, omul urcă, prin Yoga, tot mai sus, pe treptele superioare, pe care se poate ajunge dacă ne folosim mai întâi de instrumentele trupeşti, pe acele trepte superioare pe care ne aflăm când ne-am eliberat de toate instrumentele trupeşti, când trăim în afara trupului nostru, în componentele superioare ale ființei umane. În acest fel ne transpunem tot mai sus, într-o cu totul altă formă de viață. Manifestările şi activitățile vieții devin spirituale. Ne apropiem tot mai mult de propria noastră existență divină şi aducem propriul nostru suflet la dimensiunile existenței cosmice, îl înălțăm pe om până la Dumnezeu, renunțând la limitarea la o existență proprie şi contopindu-ne cu Universul, prin Yoga.

Sunt indicate apoi mijloacele prin care discipolul marelui Krishna poate să ajungă, într-un fel sau altul, pe aceste culmi spirituale. Se fac mai întâi aprecieri asupra a ceea ce au de făcut oamenii în lumea obişnuită. Bhagavad-Gita ne explică acest lucru, într-o situație deosebită. Arjuna trebuie să lupte împotriva celor care-i sunt rude prin sânge. Acesta e destinul lui exterior, aceasta e activitatea lui, karma lui, sunt faptele pe care le are de săvârşit în

mod direct în această situație. Prin aceste fapte trăieşte el, în primul rând, ca om exterior. Dar marele Krishna îl învată că omul devine înțelept de-abia când se uneşte cu Divinul nepieritor, când săvârşeşte faptele, deoarece aceste fapte se dovedesc necesare în evoluția exterioară a naturii şi a omenirii, dar că înțeleptul trebuie să se detaşeze de ele. El săvârşeşte faptele; totuşi în el există un fel de spectator al acestor fapte, cineva care nu participă la ele, cineva care spune: Eu săvârşesc această lucrare, dar aş putea spune la fel de bine că îi dau ocazia să aibă loc.

Un om devine un înțelept dacă se raportează la ceea ce face el însuşi ca şi cum ar face-o un altul şi dacă nu e atins de plăcerea pe care i-o procură fapta sau de suferința pe care i-o produce aceasta. E ca şi cum marele Krishna i-ar spune discipolului său Arjuna: Indiferent că te afli în rândul fiilor din neamul pandu sau că te afli dincolo, printre fiii din neamul kuru, orice ai face tu, ca înțelept, trebuie să te detaşezi de apartenența la neamul pandu sau la neamul kuru. Dacă nu te atinge acest lucru, dacă ai putea săvârşi fapte de pandu ca şi cum ai fi un pandu sau fapte de kuru ca şi cum ai fi un kuru, dacă te situezi deasupra tuturor acestor lucruri, dacă nu eşti atins de propriile tale fapte, dacă trăieşti în propriile tale fapte aşa cum face flacăra, care arde liniştită într-un loc ferit de vânt şi nu e atinsă de nimic din cele exterioare, dacă sufletul e aşa de puțin atins de propriile sale fapte, dacă viețuieşte împăcat înăuntrul său, alături de faptele sale, atunci el devine un înțelept, se eliberează de faptele sale, nu întreabă ce fel de succes pot avea acestea. Finalitatea faptelor noastre prezintă interes numai pentru sufletul nostru limitat. Dacă săvârşim faptele deoarece ele sunt cerute de viața omenirii şi a lumii, atunci noi facem aceasta, indiferent că ne vor conduce la supliciu sau la victorie, la suferință sau la plăcere.

Țelul spre care marele Krishna îl îndrumă pe discipolul său Arjuna este această ridicare de la nivelul faptelor, această putere de a sta vertical, indiferent ce ar face mâinile noastre, indiferent ce ar face – ca să vorbim în sensul situației descrise în Bhagavad Gita – sabia noastră, indiferent ce vorbim, această verticalitate a sinei interioare în fața a tot ceea ce rostim, a tot ceea ce facem cu mâinile noastre.

În acest fel, marele Krishna îi prezintă lui Arjuna un ideal al omenirii care arată astfel încât omul spune: Eu îmi săvârşesc

faptele. Dar, indiferent că le săvârşesc eu însumi sau un altul, eu îmi observ faptele. Eu văd la fel de obiectiv ceea ce face mâna mea, ceea ce e rostit de gura mea, cum privesc o stâncă ce se desprinde din munte şi se rostogoleşte, prăvălindu-se în abis. Aşa stau eu în fața faptelor mele. Şi dacă ajung în situația de a şti, de a cunoaşte un anumit lucru, dacă-mi formez o anumită concepție despre lume eu stau în fața ei şi ca cineva care nu e una cu această concepție şi pot spune: În mine trăieşte, ce-i drept, ceva care e una cu ființa mea, care gândeşte, dar eu asist cum şi un altul gândeşte. Şi atunci devin liber chiar şi de cunoaşterea mea. Eu pot deveni liber de faptele mele, liber de cunoaşterea mea, de cunoştințele mele. Aici ne este proiectat un înalt ideal al omului devenit înțelept.

În sfârşit, dacă ne înălțăm în spiritual: Pot să-mi iasă în întâmpinare demoni sau spirite sfinte, toate sunt în afara mea, eu stau aici, liber de tot ceea ce se întâmplă chiar şi în lumile spirituale, de jur împrejurul meu. Eu privesc, merg pe drumul meu şi fac lucrurile în care sunt angajat, dar sunt la fel de mult şi neangajat, fiindcă am devenit spectator. Aceasta e învățătura lui Krishna.

Şi dacă am văzut că învățătura lui Krishna se întemeiază pe filosofia Samkhya, întrezărim că marele Krishna îi spune discipolului său: Sufletul care trăieşte în tine e unit cu corpul fizic grosier, e unit cu simțurile, cu manas, ahamkara, buddhi. Dar tu nu eşti nimic din toate acestea. Dacă le priveşti ca pe ceva exterior, ca pe nişte învelişuri, care se aştern peste tine de jur împrejurul tău, şi dacă eşti conştient de tine însuți, de faptul că tu, ca ființă sufletească, eşti independent de toate, atunci ai înțeles ceva din ceea ce Krishna vrea să te învețe. Dacă eşti conştient de faptul că relațiile tale cu lumea exterioară, cu lumea, în general, ți-au fost date de gune, de tamas, rajas, sattva, atunci observă că în viața obişnuită omul e legat prin sattva cu înțelepciunea şi cu bunătatea, că prin rajas omul e unit cu pasiunile, cu afectele, cu setea de existență, că în viața obişnuită omul e unit prin tamas cu lenea, somnolența, delăsarea.

De ce umblă un om prin lume, entuziasmându-se de înțelepciune şi bunătate? Fiindcă are o legătură cu baza existenței, natura, care e indicată de starea sattva. De ce trece un om prin viața obişnuită simțind bucurie şi poftă față de viața exterioară, simțind plăcere în fața manifestărilor exterioare ale vieții? Fiindcă are o

legătură cu viața care e caracterizată prin rajas. De ce umblă oamenii în viața obişnuită somnolenți, leneşi şi lăsători? De ce se simt striviți de corporalitatea lor? De ce nu găsesc puterea de a face un efort şi de a-şi birui în fiecare moment corporalitatea? Pentru că au o legătură cu lumea formelor exterioare, care în filosofia Samkhya e redată: prin noțiunea de tamas.

Dar sufletul înțeleptului vrea să se elibereze de tamas, el trebuie să se elibereze de legătura sa cu lumea exterioară, care se manifestă prin somnolență, lene şi delăsare. Când din suflet a dispărut tot ce e delăsare, somnolență, tot ce e lene, atunci acesta nu mai are cu lumea exterioară decât o relație de rajas şi de sattva. Iar când omul şi-a învins pasiunile şi afectele, setea de existență, păstrându-şi entuziasmul față de bunătate, compasiune şi cunoaştere, atunci, de aici înainte, el mai are cu lumea exterioară doar o relație pe care filosofia Samkhya o numeşte sattva. Dar dacă omul s-a eliberat şi de orice ataşament față de bunătate şi cunoaştere, dacă e plin de bunătate şi înțelept, dar nu depinde în interiorul lui de felul cum se manifestă în exterior, nici chiar în raport cu bunătatea şi cunoaşterea sa, dacă pentru el bunătatea e o îndatorire de la sine înțeleasă, iar înțelepciunea e ceva revărsat peste întreaga sa ființă, atunci un asemenea om a eliminat din sine şi relația sattva. Dar dacă a eliminat astfel din ființa sa cele trei gune, atunci el s-a detaşat de toate legăturile cu toate formele exterioare, a triumfat în sufletul lui, a înțeles ceva din ceea ce marele Krishna vrea să facă din el.

Şi ce înțelege omul, dacă năzuieşte în acest fel să devină ceea ce marele Krishna pune în fața lui drept ideal? Oare înțelege mai exact formele exterioare ale lumii? Nu, pe acestea le-a cunoscut deja mai înainte, dar s-a ridicat deasupra lor. Înțelege mai exact raportul dintre suflet şi aceste forme exterioare? Nu, pe acesta l-a perceput mai demult, dar s-a ridicat deasupra lui. El nu înțelege ceea ce-i poate ieşi în întâmpinare în lumea exterioară, în diversitatea formelor ei, şi nici raportul său cu aceste forme, după ce a eliminat cele trei gune; căci toate acestea țin de treptele anterioare. Cât timp rămâi în tamas, rajas şi sattva, stabileşti anumite raporturi cu baza naturală a existenței, te adaptezi anumitor relații sociale, dobândeşti cunoaştere, îți dezvolți însuşirea bunătății şi a compasiunii. Dar dacă ai depăşit toate acestea, înseamnă că ai eliminat pe treptele anterioare aceste relații. Oare ce cunoşti atunci, ce-ți apare în fața ochilor? Cunoşti

tot ceea ce nu se află în acestea. Ce se înțelege prin ceea ce se deosebeşte de toate lucrurile pe care ți le-ai însuşit până acum în cadrul gunelor? Nu e altceva decât ceea ce, la sfârşit, recunoşti a fi entitatea ta proprie, căci tot restul, tot ce poate fi lume exterioară, ai eliminat pe treptele precedente.

În sensul considerațiilor de până acum, ce reprezintă aceasta? E Krishna însuşi. Fiindcă el însuşi e expresia supremei realități a ființei sale. Cu alte cuvinte, când încercăm să ajungem până la realitatea supremă stăm față în față cu Krishna, discipolul stă în fața marelui învățător, Arjuna stă în fața lui Krishna, care trăieşte în toate câte sunt şi care poate să spună cu adevărat despre sine **[27]**: Eu nu sunt un singur munte, când mă aflu între munți, eu sunt cel mai gigantic dintre ei; când apar pe pământ, nu sunt un singur om, ci sunt cea mai înaltă formă a ființei umane, care se întrupează o singură dată într-o eră cosmică, drept conducător al oamenilor ş.a.m.d., ceea ce e unitar în toate formele, sunt eu, Krishna.

Aşa apare învățătorul însuşi, ca entitate vie în fața discipolului său. Dar în Bhagavad-Gita ni se dezvăluie că e vorba de ceva grandios, cea mai înaltă trăire la care omul poate ajunge. Să poți sta față în față cu Krishna, cum stă Arjuna, s-ar putea întâmpla printr-o inițiere treptată: atunci evenimentul ar avea loc în străfundurile unei discipline Yoga. Dar se poate spune şi că o asemenea trăire se revarsă din însăşi evoluția omenirii, că ea e dată omului printr-un fel de har divin. Aşa ni se arată în Bhagavad-Gita. Ca şi cum el, Arjuna, ar fi fost ridicat dintr-o singură mişcare, astfel încât îl cere în fața sa pe Krishna însuşi, Bhagavad-Gita ne conduce în punctul în care Krishna stă în fața lui. Nu stă în fața lui ca un om din carne şi sânge. Un om obişnuit ar oferi ce e neesențial în Krishna. Fiindcă esențial e ceea ce există în toți oamenii. Dar, întrucât celelalte regnuri din lume reprezintă o fragmentare şi o risipire a omului, tot ce se află în restul lumii există în Krishna. Restul luinii dispare şi Krishna e prezent drept Unul. Macrocosmosul față în față cu microcosmosul, omul ca esență cosmică față în față cu micul om cotidian, aşa stă Krishna în fața omului individual.

Când o asemenea trăire coboară prin har divin asupra omului, puterea de înțelegere umană nu e suficientă, la început, deoarece dacă pătrundem esența ființei sale – lucru posibil numai prin cea mai înaltă forță clarvăzătoare –, Krishna apare cu

totul altfel decât ceea ce e obişnuit omul să vadă în viaţa cotidiană. Ca şi cum facultatea de contemplare umană ar fi ridicată deasupra a tot ce există, Krishna, în natura lui supremă, ni se înfăţişează în Bhagavad-Gita drept omul cel mare, lângă care toate celelalte entităţi ale lumii sunt mici, el, cel în faţa căruia a stat Arjuna. Acum Arjuna îşi pierde orice putere de a înţelege. El nu mai face altceva decât priveste şi poate exprima în cuvinte bâiguite ceea ce contemplă. E lesne de înţeles de ce: fiindcă prin mijloacele de care dispunea până acum el nu învăţase să contemple toate acestea şi să le numească în cuvinte. Descrierea pe care o face Arjuna în acest moment, în care Krishna stă în faţa sa, e una dintre cele mai mărețe care au fost date vreodată omenirii, din punct de vedere artistic şi filosofic; sunt cuvinte pe care le rosteşte pentru prima oară, pe care le rosteşte fără a fi obişnuit cu ele, deoarece nu a mai avut o asemenea trăire. El exprimă cu ajutorul cuvintelor care vin din străfundurile sufletului său ceea ce percepe privindu-l pe marele Krishna: „Pe zeii toţi îi văd în trupul tău [28], o, zeule; la fel şi cetele tuturor fiinţelor, pe Brahman, domnul, în tronul său din floare de lotus, pe rishii toţi şi şarpele ceresc. Te văd cu multe braţe, trupuri, guri, ochi, pretutindeni, luând forme multiple, nu văd în tine nici capăt, nici mijloc şi nici început, o, domn al Universului. Tu, cel care-mi apari în toate formele, care-mi apari cu diademă, cu măciucă şi sabie, un munte în flăcări, radiind în toate părţile, aşa te văd. Privirea mea e orbită, ca un foc strălucind în lumina Soarelui şi nemăsurat de mare. Nepieritorul, supremul obiect al cunoaşterii, bunul cel mai de preţ, aşa-mi apari în întinsul Univers. Păzitor al dreptăţii veşnice, acesta eşti tu. Tu stai în faţa sufletului meu ca Spirit originar, veşnic. Nu îmi arăţi nici început, nici mijloc, nici sfârşit. Eşti nesfârşit, nesfârşit ca putere, nesfârşit ca întinderi ale spaţiului. Ca Luna, ba chiar ca Soarele însuşi, aşa sunt de mari ochii tăi şi în gura ta străluceşte ca un foc de jertfă. Privesc cum jarul tău încălzeşte Universul, tot ce pot eu bănui că se află între solul pământesc şi întinderile cereşti; puterea ta dă conţinut tuturor acestor lucruri. Stau aici numai cu tine şi orice lume cerească, oriunde se află cele trei lumi, e de asemenea în tine, când minunata ta făptură dătătoare de fiori se arată privirilor mele. Văd cum cete întregi de zei păşesc în faţa ta şi-ţi înalţă cântări de laudă şi stau aici plin de teamă, împreunându-mi mâinile. Slavă! strigă în faţa ta ceata tuturor văzătorilor şi ceata tuturor preafericiţilor. Ei te preamăresc cu întreaga lor cântare de laudă. Te preamăresc rudraşii, adityaşii, vasuşii, sadhyaşii, zeii Universului, ashvinşii, marutsii şi

manii, gandharvaşii, jakshaşii, asuraşii şi toți preafericiții. Ei îşi înalță privirile spre tine, plini de uimire: un trup atât de uriaş cu multe guri, cu multe guri pline de dinți. În fața tuturor acestora lumea se cutremură şi mă cutremur şi eu. Cel ce zguduie cerurile, cel ce radiază, cel cu multe brațe, cu o gură ce pare că sunt nişte ochi de flăcări imense, aşa te văd. Şi sufletul meu tremură. Nu găsesc nicăieri ceva solid şi sigur, nicăieri odihnă, o, mare Krishna, care-mi eşti Vishnu însuşi. Privesc parcă în interiorul tău amenințător, văd că e asemenea focului, cum lucrează, cum face să se nască în permanență existența, sfârşitul tuturor vremurilor. Te văd astfel, încât nu pot avea cunoştință de nimic. O, fii îndurător cu mine, domn al zeilor, a lumilor casă primitoare." El se întoarce, arătând spre fiii din neamul kuru: „Iar aceşti fii toți, ai neamului kuru, împreună cu cetele eroilor regeşti, împreună Bishma şi Drona, împreună cu ai noştri, cu cei mai buni luptători, zac cu toții rugându-se în fața ța, uimindu-se de splendoarea ta. Pe tine, originea existenței, aş vrea să te cunosc. Nu pot înțelege ce îmi apare, ce mi se revelează."

Aşa vorbeşte Arjuna, când e singur cu propria lui ființă, când această ființă îi apare în mod obiectiv. Ne aflăm în fața unei mari taine, misterioasă nu din cauza conținutului său teoretic, ci din cauza sentimentului copleşitor pe care vrea să-l trezească în noi, dacă suntem în stare s-o înțelegem aşa cum se cuvine. E ceva misterios, atât de misterios încât trebuie să se adreseze tuturor sentimentelor umane altfel decât le-a vorbit vreodată cineva.

Când Krishna însuşi face să răsune în urechea lui Arjuna ceea ce vrea să rostească, spune aşa: „Eu sunt timpul care nimiceşte întreaga lume. Am apărut ca să-i răpesc pe oameni de aici. Şi chiar dacă tu ai să le aduci moartea în luptă, şi fără tine tot sunt sortiți morții luptătorii care stau acolo în rânduri. De aceea, ridică-te fără teamă. Ai să dobândeşti glorie, ai să-l învingi pe duşman. Jubilează, deci, din cauza biruinței care-ți face semn şi a puterii. Nu tu îi vei fi ucis, când vor cădea în bătălie, ei au fost deja ucişi de mine, înainte ca tu să le fi putut aduce moartea. Tu să fii doar unealtă, tu să fii doar luptător cu brațele! Pe Drona, pe Jayadratha, pe Bishma, pe Karna şi pe ceilalți eroi din luptă, pe care eu i-am nimicit deja, ucide-i acum, pentru ca lucrarea mea să se reverse în aparență spre exterior, când ei vor cădea morți în maya, ucişi de mine. Ucide-i tu. Iar ceea ce eu am făcut, va fi săvârşit în aparență de tine. Nu tremura! Tu nu poți face nimic ce

nu am făcut eu înainte. Luptă!   Ei vor cădea de sabia ta, ei, pe care i-am ucis eu."

Ştim că tot ceea ce se întâmpla dincolo, ca învățătură dată pentru fiii pandu, îi e povestit lui Arjuna de către Krishna şi se află în relatarea făcută lui Dritarashtra de către conducătorul carului său. Nu este o relatare directă făcută de poet în sensul: Aşa i-a vorbit Krishma lui Arjuna, ci poetul spune cum conducătorul carului lui Dritarashtra, Sanjaya, îi povesteşte eroului său orb, regele din neamul kuru. După ce Sanjaya a povestit toate acestea, el spune în continuare: „Şi când Arjuna auzi acest cuvânt al lui Krishna, împreunându-şi mâinile, tremurând, vorbind plin de adorație, Arjuna i se adresă din nou lui Krishna, doar bâiguind, plecându-se adânc, plin de teamă, şi zise: Cu drept se bucură lumea de gloria ta şi ți se supune cu venerație. Rakshaşii – sunt spirite – fug îngroziți în toate părțile. Cetele sfinte se înclină toate în fața ta. De ce să nu se încline în fața celui dintâi Creator, care e mai vrednic de cinstire chiar decât Brahma?"

Cu adevărat, ne aflăm în fața unui mister cosmic. Ce spune Arjuna când îşi vede propria ființă? El se adresează acestei ființe proprii, observând că-i pare mai înaltă decât Brahma însuşi. Ne aflăm în fața unui mister. Căci, dacă omul se adresează în acest fel propriei sale ființe, un asemenea lucru trebuie înțeles în sensul că nu se apelează la nici unul dintre sentimentele, dintre ideile şi gândurile care pot fi întâlnite în viața obişnuită. Deoarece nu există nimic care să-l pună pe om într-un pericol mai mare, decât dacă aduce în întâmpinarea acestor cuvinte ale lui Arjuna un sentiment de felul celor pe care le-ar putea avea în alte împrejurări ale vieții. Un asemenea lucru n-ar fi ceva unic în felul său, el n-ar simți aceasta drept suprem mister cosmic, nebunia, megalomania ar fi un fleac pe lângă boala în care ar cădea, dacă ar aduce sentimente obişnuite în întâmpinarea lui Krishna, adică a propriei sale ființe superioare. „Tu, domn al zeilor, tu eşti fără sfârşit, tu eşti veşnicul, tu eşti supremul, tu eşti existența şi nonexistența în acelaşi timp, tu eşti cel mai mare dintre zei, tu eşti cel mai bătrân dintre spirite, eşti cea mai mare dintre comorile întregului Univers, eşti cel ce ştie şi eşti realitatea cea mai înaltă care poate fi conştientă, tu cuprinzi în brațe întreg Universul, tu ai în tine toate formele ce pot exista, tu eşti vânt, eşti foc, eşti moartea, tu eşti marea veşnic tălăzuită a Cosmosului, tu eşti Luna, eşti cel mai înalt dintre zei, numele

însuşi, eşti strămoşul celor mai înalți dintre zei. Venerație ți se cuvine, venerație de o mie de ori. Şi mai mult decât în toate cazurile, această veneratie îți revine ție. Venerația trebuie să-ți vină din toate părțile. Tu eşti tot ceea ce un om ar putea fi vreodată. Tu eşti puternic, cum nu poate fi vreodată decât suma tuturor puterilor, tu desăvârşeşti totul şi eşti tu însuți, în acelaşi timp, Universul. Dacă eu, nerăbdător, socotindu-te prietenul meu, eu Krishna, eu Jadara, te-am numit prieten, necunoscând minunata ta putere, dacă fără să mă gândesc şi cu încredere te-am numit aşa şi dacă, în slăbiciunea mea, nu te-am cinstit cum se cuvine, umblând sau stând, în lucrurile divine supreme şi în cele cotidiene, indiferent că erai singur sau împreună cu alte ființe, dacă în toate aceste situații nu te-am cinstit aşa cum se cuvine, cer iertare necuprinsului tău. Tu, tată al lumii, tu, care pui lumea în mişcare şi te mişti în ea, tu, care eşti învățătorul care eşti mai mult decât orice alt învățător, cu care nimeni nu se poate compara, care eşti mai presus de toți, cu care nimic nu se poate asemăna în toate trei lumile, aruncându-mă la picioarele tale, caut îndurarea ta, stăpâne, care te revelezi în toate lumile. Lucruri nemaivăzute vreodată le văd în tine; trebuie să mă cutremur plin de venerație. Arată-mi înfățişarea ta, o, Doamne! O, fii îndurător, tu, stăpân al zeilor, tu, lăcas de obârşie a tuturor lumilor.“

Cu adevărat ne aflăm în fața unui mister, când o ființă umană vorbeşte astfel către o altă ființă umană. Şi iar îi vorbeşte Krishna discipolului său: „M-am revelat ție cu îndurare. În fața ta se află ființa mea supremă, proiectată prin atotputernicia mea, strălucind, de necuprins, genuin. Cum mă vezi tu nu m-a mai văzut nimeni vreodată. Cum mă vezi tu acum, cu forțele care-ți sunt date prin harul meu, nu m-a revelat niciodată ceea ce stă scris în Vede. Astfel n-au ajuns niciodată până la mine jertfele ce mi-au fost aduse, nu a ajuns până la mine nici un dar făcut zeilor, nici un studiu, nici o ceremonie. O pocăință oarecare nu poate duce la cunoaşterea mea, aşa cum sunt acum, aşa cum mă vezi tu în formă umană, tu, mare erou. Dar tu nu vei avea parte de teamă şi nici de rătăcire a sufletului, când vei vedea făptura mea îngrozitoare. Eliberat de frică, plin de sens înalt, trebuie să mă vezi aşa cum mă fac cunoscut ție, în înfățişarea mea de acum.“

Şi Sanjaya îi povesteşte mai departe lui Dritarashtra cel orb: „După ce i-a vorbit astfel lui Arjuna, pieri din fața lui cel de necuprins, cel fără început şi sfârşit, cel mai presus de toate

forțele, şi Krishna se arătă iar sub forma lui umană, ca şi cum ar fi vrut să-l liniştească, prin înfățişarea lui prietenoasă, pe cel ce se înfricoşase atât.

Arjuna zise: Iată, am din nou în fața mea forma ta umană, îmi revin cunoaşterea şi cugetul şi devin iar cel care am fost.

Şi Krishna grăi: Înfățişarea mea care e aşa de greu de privit, sub care m-ai văzut acum, zeii cei fără sfârşit duc dorul s-o privească. Această înfățişare n-o revelează Vedele, la ea nu se ajunge nici prin pocăință, nici prin danii, nici prin jertfe, nici prin vreo ceremonie. Prin toate acestea eu nu pot fi perceput sub forma pe care ai văzut-o tu acum. Numai cel ce ştie să se plece, liber de toate Vedele, liber de toată pocăința, liber de toate daniile şi jertfele, liber de toate ceremoniile şi, cu totul singur, venerându-mă, mă poate vedea sub o asemenea formă, numai el mă poate cunoaşte astfel, şi poate deveni una cu mine. Cel ce face aşa cum îi insuflu eu, cel ce mă cinsteşte şi iubeşte, cel ce nu ia seama la lume şi e plin de iubire față de toate ființele, acela vine la mine, o, tu, fiu al meu din neamul pandu."

Ne aflăm în fața unui mister cosmic despre care ne povesteşte Bhagavad-Gita, acela că, într-un ceas important din viața lumii – când vechea clarverdere legată de forțele sângelui a dispărut –, i-a fost vestit omenirii că sufletul uman trebuie să caute alte căi spre ceea ce e infinit, nepieritor.

Acest mister ne e prezentat în aşa fel, încât putem percepe în ceea ce ni se înfățişează toate pericolele care-l pândesc pe om atunci când el dă naştere din sine însuşi, prin contemplare, propriei sale ființe. Dacă înțelegem acest cel mai profund mister al omului şi al lumii, care ne vorbeşte printr-o cunoaştere de sine adevărată despre propria noastră entitate, atunci am scos în evidență cea mai mare enigmă a lumilor. Dar ne este îngăduit s-o descoperim numai dacă o putem venera cu smerenie. Şi nici o putere de înțelegere nu e suficientă pentru a ne apropia de misterul lumilor. Pentru aceasta e necesar sentimentul drept. Nu are voie să pătrundă în misterul lumilor, care ne vorbeşte din Bhagavad-Gita, cel ce nu se poate apropia de el venerându-l. Abia atunci l-am cuprins în întregime, când îl putem simți în acest fel.

În conferințele care vor urma vom arăta cum poate fi văzut acest mister, pe o anumită treaptă a evoluției omenirii, în Bhagavad-Gita, pe baza celor amintite până acum şi cum, tocmai prin ceea ce ni se dezvăluie acolo, avem posibilitatea de a înțelege cealaltă formă sub care ne întâmpină el în epistolele lui Pavel.

CONFERINȚA a IV-a

Köln, 31 decembrie 1912

Am arătat deja ieri, la începutul conferinței, cât de diferite sunt impresiile pe care le poate avea sufletul nostru, dacă lasă să acționeze asupra sa, pe de o parte, caracterul echilibrat, detaşat, lipsit de patimi şi afecte, cu adevărat înțelept, al Bhagavad-Gitei şi, pe de altă parte, cele spuse în epistolele lui Pave1, care în multe privințe lasă impresia că sunt pătrunse de pasiuni personale, de intenții şi păreri personale, de o anumită tendință agitatorică, propagandistică, sau chiar pline de mânie. Şi, dacă lăsăm să acționeze asupra noastră felul cum e exprimat conținutul spiritual, avem în Bhagavad-Gita, sub o formă minunat împlinită din punct de vedere artistic, ceva atât de desăvârşit, încât aproape că nu ne putem imagina o perfecțiune mai înaltă în exprimarea a ceea ce e revelat aici atât de poetic şi, totuşi, atât de profund filosofic. Dimpotrivă, în epistolele lui Pavel întâlnim adeseori o stângăcie a exprimării atât de mare, încât ne vine uneori extraordinar de greu, din cauza acestei stângăcii, care seamănă uneori cu neajutorarea, să descoperim sensul mai adânc al acestor scrieri.

Este totuşi adevărat că în epistolele lui Pavel aspectele esențiale ale creştinismului sunt prezentate într-un mod concludent pentru dezvoltarea creştinismului, la fel cum în Bhagavad-Gita ne întâmpină acordul armonios al celor trei concepții orientale despre lume.

În epistolele lui Pavel găsim adevăruri de o importanță fundamentală referitoare la Înviere, la semnificația a ceea ce numim credință, spre deosebire de lege, la lucrarea harului divin, la existența lui Hristos în suflet sau în conştiența umană şi multe altele. Toate acestea le găsim prezentate în aşa fel, încât ori de

câte ori se face o descriere a creştinismului trebuie să se pornească de la epistolele lui Pavel.

În ceea ce priveşte creştinismul, în epistolele lui Pavel totul este asemănător cu cele spuse în Bhagavad-Gita în ceea ce priveşte marile adevăruri referitoare la eliberarea de lucrarea exterioară, la desprinderea de viața activă nemijlocită, spre a se trece la contemplarea lucrurilor, la cufundarea meditativă a sufletului, la ridicarea sufletului în înalturi spirituale, la purificarea sufletului, pe scurt, dacă ne exprimăm în sensul Bhagavad-Gitei, la unirea cu Krishna.

Tot ce am spus face extraordinar de dificilă încercarea de a compara cele două revelații spirituale şi cel care o face numai sub aspect exterior va trebui să acorde neîndoios o prețuire mult mai înaltă Bhagavad-Gitei, cu puritatea, detaşarea şi înțelepciunea ei, decât epistolelor pauline. Dar, de fapt, dacă cineva realizează o asemenea comparație exterioară, ce face el? El procedează la fel ca cel care are în fața sa o plantă ajunsă la deplină maturitate, cu o floare frumoasă, splendidă, şi alături de ea germenele unei alte plante, şi spune: Dacă am în fața mea planta cu floarea deplin dezvoltată, splendidă, cred că ea e ceva cu mult mai frumos decât germenele cel neînsemnat, care nu-mi spune nimic. Totuşi, s-ar putea întâmpla ca germenele plantei, care stă alături de planta cealaltă, cu floarea ei minunată, să crească în viitor şi să dea la iveală o plantă şi mai frumoasă, cu o floare şi mai splendidă. N-am făcut, aşadar, o judecată corectă comparând planta deplin formată şi germenele nedezvoltat care stau alături. La fel e şi dacă se compară Bhagavad-Gita cu epistolele lui Pavel.

În Bhagavad-Gita avem fructul cel mai copt, forma cea mai minunată în care s-a cristalizat o îndelungată etapă din evoluția omenirii, care a progresat timp de milenii şi, în cele din urmă, şi-a găsit o expresie matură, înțeleaptă şi artistică în minunata epopee. Iar în epistolele lui Pavel avem germenele a ceva cu totul nou, care trebuie să crească, să evolueze, şi care va acționa asupra noastră în deplina lui putere numai dacă-l privim ca pe un germene şi dacă avem în vedere, în mod profetic, ceea ce el urmează să devină, după ce vor fi trecut milenii şi milenii de dezvoltare a sa în viitor şi când ceea ce se găseşte acum în epistolele lui Pavel în stare embrionară va deveni mai matur.

Numai dacă ţinem seama de acest lucru putem compara în mod corect cele două texte. Dar atunci ne este clar şi faptul că ceea ce urmează să fie cândva măreţ a trebuit să ţâşnească mai întâi din sufletul uman în mod haotic, sub o formă neevoluată, din străfundurile creştinismului, în epistolele lui Pavel. Aşa că într-un fel va trebui să prezinte lucrurile cel ce are în vedere importanţa pentru întreaga evoluţie a omenirii a Bhagavad-Gitei, pe de o parte, şi a epistolelor lui Pavel, pe de altă parte, şi altfel cel ce are sarcina de a judeca lucrări terminate, în privinţa frumuseţii, a înţelepciunii şi perfecţiunii interioare a formei.

Dacă vrem să facem totuşi o comparaţie între cele două concepţii despre lume care ni se înfăţişează în Bhagavad-Gita şi în epistolele lui Pavel, trebuie să ne întrebăm mai întâi: Despre ce e vorba aici? E vorba despre faptul că, în toate concepţiile despre lume asupra cărora putem dobândi o perspectivă istorică generală avem de-a face cu formarea şi devenirea eului în cadrul evoluţiei omenirii. Dacă urmărim acest eu în evoluţia omenirii, vom putea spune: În erele precreştine el nu era liber, parcă îşi avea încă rădăcinile înfipte în adâncuri sufleteşti ascunse, nu ajunsese încă să poată evolua prin voinţă proprie.

Evoluţia controlată de omul însuşi a devenit posibilă numai datorită faptului că în acest eu a fost sădit ceea ce noi desemnăm prin Impuls hristic. Ceea ce este prezent în eul uman de la Misteriul de pe Golgota încoace şi se exprimă în cuvintele lui Pavel: „Nu eu, ci Hristos în mine“ n-a putut exista înainte în acest eu. Dar în epocile în care ne apropiem deja de Impulsul hristic, în mileniul care a precedat Misteriul de pe Golgota, s-a pregătit încetul cu încetul ceea ce avea să se întâmple apoi, prin faptul că Impulsul hristic a fost integrat sufletului uman. Acest lucru s-a pregătit în felul care ne e descris drept faptă a lui Krishna.

Ceea ce, după Misteriul de pe Golgota, trebuia să caute omul în sine însuşi ca Impuls hristic şi pe care era necesar să-l găsească în sensul cuvintelor lui Pavel: „Nu eu, ci Hristos în mine“, înainte era căutat în exterior, ca şi cum ar fi pătruns în el din cuprinsurile cosmice, sub formă de revelaţie. Şi, cu cât ne întoarcem mai departe în timp, cu atât mai strălucitoare, mai puternică era revelaţia exterioară. Putem spune deci: În epocile anterioare Misteriului de pe Golgota a avut loc un fel de revelaţie făcută omenirii, la fel ca atunci când razele Soarelui cad din exterior

asupra unui obiect. Precum cade lumina din exterior asupra unui obiect, aşa cădea lumina Soarelui spiritual, din exterior, asupra sufletului uman şi îl învăluia cu razele lui.

După Misteriul de pe Golgota putem compara ceea ce acționează în suflet ca Impuls hristic, ca lumină solară spirituală, spunând: E ca şi cum am avea în fața noastră un corp luminos, care radiază lumina dinăuntru în afară. Dacă privim lucrurile în acest fel, atunci Misteriul de pe Golgota devine pentru noi o răscruce importantă în evoluția omenirii, o graniță. Putem schița în mod simbolic această situație (vezi figura 1).

Dacă cercul din stânga reprezintă pentru noi sufletul uman, vom putea spune: Lumina spirituală radiază din toate părțile, din exterior, spre acest suflet uman. Apoi vine Misteriul Golgotei şi după ce el a avut loc sufletul conține în sine Impulsul hristic; el radiază din sine ceea ce e conținut în Impulsul hristic (cercul din dreapta).



Fig. 1

Înainte de Impulsul hristic, sufletul ne apare ca o picătură de apă care e luminată din toate direcțiile şi străluceşte în această lumină. După Misteriul de pe Golgota, când a ajuns în situația de a primi Impulsul hristic, sufletul este ca o flacără ce luminează lăuntric şi radiază lumina spre exterior.

Dacă studiem toate aceste lucruri în lumina celor pe care le-am aflat din filosofia Samkhya, putem spune: Dacă ne îndreptăm ochiul spiritual spre un asemenea suflet, care, înainte de Misteriul de pe Golgota, e scăldat din toate părțile în lumina

spiritului, atunci această întreagă condiție a spiritului, care-şi proiectează razele din toate direcțiile asupra sufletului, care deci străluceşte spre noi în spiritualitatea sa, ne apare, conform cu termenul folosit în filosofia Samkhya, în starea sattva. După ce Misteriul de pe Golgota a avut loc, sufletul ne apare însă, dacă îl privim din exterior, cu ochiul spiritual, ca şi cum în interiorul lui mai adânc ar fi ascunsă lumina spirituală, iar ceea ce e de natură sufletească ar ascunde această lumină spirituală. După Misteriul de pe Golgota, lumina spirituală care e conținută în Impulsul hristic ne apare ca învăluită în substanță sufletească.

Este valabilă oare această situație până în epoca noastră, ba chiar în mod cu totul deosebit în epoca noastră, în tot ceea ce omul viețuieşte din punct de vedere exterior? Încercați să înțelegeți ce trebuie să-l preocupe pe omul de astăzi – cunoştințe exterioare, activități exterioare – şi încercați să opuneți tuturor acestora felul în care Impulsul hristic viețuieşte în om, ascuns în cel mai lăuntric străfund al sufletului, ca flăcăruia ce luminează încă foarte slab, învăluită în restul conținutului sufletesc. Spre deosebire de starea precreştină, care e starea sattva, în relația spirit-suflet, aceasta e starea tamas.

Ce realizează, aşadar, în evoluția omenirii, Misteriul de pe Golgota, privit în acest sens? El transformă, în ceea ce priveşte revelarea spiritului, starea sattva în starea tamas. Prin aceasta, omenirea evoluează, dar s-ar putea spune că ea trece printr-o cădere nu din cauza Misteriului de pe Golgota, ci din propria sa vină. Misteriul de pe Golgota face ca flacăra să crească tot mai mult. Dar dacă flacăra apare acum în suflet doar ca o flăcăruie, după ce mai înainte o lumină putemică îşi proiectase razele asupra sufletului din toate direcțiile, aceasta se întâmplă din cauza naturii umane, care înaintează, afundându-se însă tot mai mult în întuneric. Prin urmare, nu Misteriul de pe Golgota e de vină dacă sufletul uman se află față de spirit în starea tamas. El face ca, într-un viitor îndepărtat, din starea tamas să se nască iar o stare sattva, care va fi aprinsă de astă dată dinăuntru în afară.

Între starea sattva şi starea tamas se află, în sensul filosofiei Samkhya, starea rajas, care e caracterizată, în raport cu evoluția omenirii, prin perioada în care are loc Misteriul de pe Golgota. În ceea ce priveşte revelarea spiritului, omenirea parcurge drumul de la lumină la întuneric, de la starea sattva la starea tamas, tocmai în mileniile din preajma Misteriului de pe Golgota. Dacă

vrem să sesizăm cu precizie mai mare această evoluție, putem spune, notând perioada de evoluție a omenirii prin linia a-b: În perioada care se întinde cam până prin secolele VIII sau VII înainte de Misteriul de pe Golgota, totul în cultura şi în civilizația umană se afla în starea sattva.

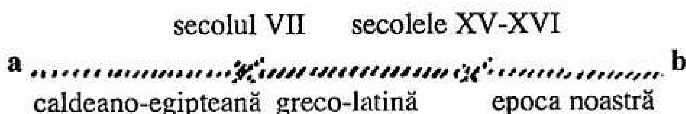


Fig. 2

A venit apoi epoca în care a avut loc Misteriul de pe Golgota şi a început acea epocă – prin secolele XV-XVI după Misteriul de pe Golgota – în care se distinge în mod foarte clar perioada stării tamas. Dar e o perioadă de trecere. Dacă vrem să revenim la denumirile noastre obişnuite, avem prima perioadă, care, ținând seama de anumite revelații spirituale, aparținea încă de starea sattva, şi care coincidea cu epoca numită de noi caldeano-egipteană. Perioada aflată în starea rajas este epoca greco-latină, iar cea aflată în starea tamas este epoca noastră. Ştim, de asemenea, că dintre epocile erei postatlanteene această perioadă caldeano-egipteană, pe care am caracterizat-o, este a treia, a patra e cea greco-latină, iar epoca noastră este a cincea. Am putea spune că, potrivit cu planul evoluției omenirii, în trecerea de la a treia la a patra epocă postatlanteană trebuia să aibă loc dispariția revelației exterioare, pregătirea omenirii pentru apariția Impulsului hristic. Cum s-a petrecut însă acest lucru, în realitate?

Ei bine, dacă vrem să ne explicăm faptul că în cea de a treia epocă a omenirii, caldeano-egipteană, relațiile omului cu spiritul erau altele, în comparație cu epocile următoare, va trebui să spunem: În cea de a treia epocă, în toate aceste țări, atât în Egipt, cât şi în Caldeea, dar şi în India, în toate aceste zone ale evoluției omenirii mai existau unele resturi ale vechii forțe de clarvedere; adică omul nu vedea lumea înconjurătoare doar cu ajutorul simțurilor sale şi al intelectului, care e legat de creier, ci

şi cu organele corpului său eteric, cel puțin în anumite stări intermediare între somn şi veghe.

Dacă vrem să ne reprezentăm un om al acelei epoci, nu putem s-o facem altfel decât spunând: Pentru acei oameni, actul prin care percepeau natura şi lumea, aşa cum le cunoaştem noi, prin mijlocirea simțurilor şi a intelectului legat de creier, era doar una dintre stările în care ei trăiau. Dar, când se aflau în aceste stări, ei încă nu-şi formau nici un fel de cunoştințe, ci doar priveau lucrurile şi le lăsau să acționeze unele lângă altele în spațiu şi unele după altele în timp. Dacă voiau să ajungă la cunoaşterea unui lucru oarecare, era necesar ca aceşti oameni să treacă într-o stare care nu era creată, ca la noi, în mod artificial, ci în mod natural, spontan, o stare în care forțele mai adânci ale corpului lor eteric intrau în activitate, spre a furniza cunoaşterea. Dintr-o asemenea cunoaştere a izvorât tot ceea ce ne-a apărut drept ştiința minunată a filosofiei Samkhya; dintr-o asemenea contemplare a izvorât, de asemenea – dar într-o epocă mai veche –, tot ceea ce ni s-a transmis prin intermediul Vedelor.

Prin urmare, omul ajungea pe atunci la cunoaştere transpunându-se într-o altă stare sau simțindu-se transpus într-o asemenea stare. S-ar putea spune că omul avea conştiența sa cotidiană, când vedea cu ochii săi, auzea cu urechile sale, urmărea lucrurile cu mintea sa. Dar el îşi folosea acest văz, acest auz, această minte numai spre a îndeplini activitățile practice exterioare. Nici nu i-ar fi dat prin gând să-şi utilizeze aceste facultăți în ştiință, în cunoastere. În aceste domenii folosea ceea ce i se arăta în starea cealaltă, când punea în activitate forțele mai adânci ale ființei sale.

Prin urmare, ni-l putem reprezenta pe omul acelor vremuri vechi în sensul că el îşi avea corpul său de toate zilele, ca să spunem aşa, şi, în interiorul acestuia, corpul spiritual mai subtil, corpul său de duminică, dacă-mi îngăduiți să folosesc această comparatie. Cu ajutorul corpului de toate zilele îşi vedea de treburile cotidiene, iar cu ajutorul corpului de duminică, urzit numai din corpul eteric, cunoştea, îşi elabora ştiința. Am fi îndreptățiți să spunem că pentru un om al acelor vremuri ar fi fost îndreptățită o comparație pe care am putea s-o exprimăm astfel: Acest om e uimit că în epoca actuală noi ne făurim ştiința cu ajutorul corpului nostru de toate zilele şi că nu îmbrăcăm deloc corpul nostru duminical, când vrem să ştim ceva despre lume. Ei

bine, ce simțea oare un asemenea om, când trăia toate aceste stări? Când, prin forțele sale mai adânci, căuta cunoaşterea, când elabora, de exemplu, fiind în starea de cunoaştere, filosofia Samkhya, el nu simțea cum simte omul actual, care, dacă vrea să ajungă la unele cunoştințe ştiințifice, trebuie să facă un efort cu intelectul său şi să gândească folosindu-şi capul. Când dobândea cunoştințe, un asemenea om simțea că se află în corpul său eteric, care, în orice caz, era cel mai puțin exprimat în acea parte a ființei care azi e capul fizic, fiind mai conturat în celelalte părți ale organismului. Omul gândea mult mai mult cu celelalte mădulare ale corpului său eteric. Corpul eteric al capului e mădularul cel mai rău. Omul simțea că gândeşte cu corpul său eteric, el simțea că atunci când gândeşte se află în afara corpului său fizic. Dar mai simțea şi altceva, în asemenea momente de elaborare a cunoştințelor sale, de elaborare a cunoaşterii: simțea că e una cu întreg Pământul. Avea sentimentul, când îşi lepăda corpul de toate zilele şi îl îmbrăca pe cel de duminică, că unele forțe îi străbat întreaga ființă, că alte forțe îi străbat picioarele, până în vârfurile degetelor, îngemănându-l astfel cu pământul, că forțele care-i domină mâinile şi brațele se contopesc cu trupul său. Omul începea să se creadă un mădular al pământului. Pe de o parte, el simțea că gândeşte şi ştie cu ajutorul corpului său eteric, pe de altă parte simțea că nu mai e omul izolat din viața de toate zilele, ci un mădular al pământului. Simțea cum ființa sa se uneşte cu pământul. Aşadar, întregul mod de a avea trăiri interioare se modifica, când omul se îmbrăca în corpul de duminică şi începea activitatea de cunoaştere.

Oare ce trebuia să se întâmple pentru ca această eră veche, a treia, să ia sfârşit şi să înceapă o eră nouă, a patra? Dacă vrem să înțelegem aceasta, trebuie să ne transpunem cu simțirea în vechiul mod de a exprima lucrurile.

Omul care, în acea epocă veche, avea trăirea despre care am vorbit mai înainte, spunea: În mine a început să se mişte şarpele. Ființa lui se prelungise până în pământ. El nu-şi mai simțea corpul fizic drept mădular activ. Era ca şi cum ar fi înfipt în pământ capătul unei cozi de şarpe, iar capul ar fi fost ceea ce ieşea afară din pământ. Această ființă sub formă de şarpe o resimțea omul ca fiind ceea ce gândeşte în el. Ființa sa ar putea fi desenată prelungind corpul său eteric spre interiorul pământului, drept corp al şarpelui, şi arătând că, atunci când

trăia ca om fizic, el se afla în afara pământului, iar în timp ce desfăşura o activitate de ştiință şi cunoaştere ajungea să se extindă cu ființa sa până în interiorul pământului şi gândea prin corpul său eteric. Şarpele lucrează în mine, îşi zicea el. Aşadar, în vremurile vechi, cunoaşterea se putea rezuma astfel: Pun în activitate şarpele din mine; îmi simt ființa de şarpe.

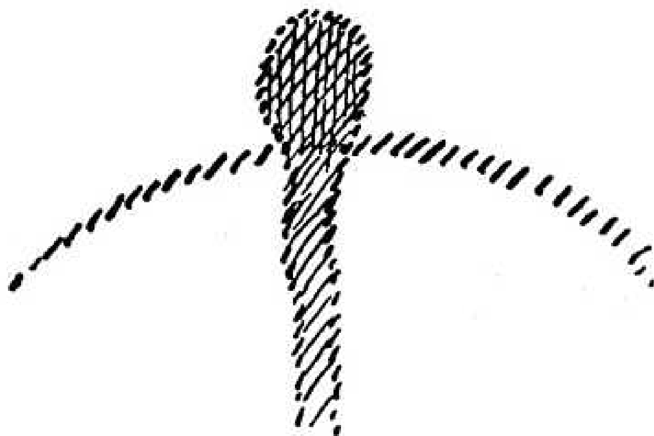


Fig. 3

Ce trebuia să se întâmple, ca să apară epoca cea nouă, să înceapă cunoaşterea cea nouă? A trebuit să înceteze posibilitatea desfăşurării unor asemenea momente, în care omul îşi simțea prelungită ființa până în interiorul pământului, prin picioare, până în vârfurile degetelor. Pe lângă aceasta, sentimentul trebuia să moară în corpul eteric şi să treacă asupra capului fizic. Dacă vă reprezentați în mod corect această trecere de la vechea la noua cunoaştere, veți aprecia că exprimăm bine această stare, spunând: Picioarele omului sunt rănite, dar el însuşi zdrobeşte capul şarpelui cu propriul său trup, adică şarpele, cu capul lui, încetează să fie organul gândirii. Corpul fizic, şi anume creierul fizic, ucide şarpele şi şarpele se răzbună prin faptul că-i sustrage omului sentimentul de a fi una cu pământul: îl muşcă de călcâi.

În asemenea perioade de trecere de la o formă de trăire a omului la alta, vechiul care continuă să existe se află în luptă cu ceea ce ține de noua epocă; deoarece lucrurile continuă să mai existe unele lângă altele. Tatăl încă mai trăieşte, deşi fiul a ajuns deja la o anumită vârstă. Totuşi, fiul e ceea ce îşi are originea în tatăl lui. Elementele epocii a patra; greco-romane, erau deja prezente, dar în oameni şi la diferite popoare se perpetuau caracteristicile epocii a treia, caldeano-egipteană. Bineînțeles că, în cadrul evoluției, lucrurile se întrepătrund. Dar ceea ce trăieşte alături, noul care vrea să răzbată şi vechiul bine înrădăcinat, nu se înteleg prea bine. Vechiul nu poate să înțeleagă noul. Noul trebuie să se împotrivească vechiului, trebuie să se afirme în opoziție cu vechiul. Cu alte cuvinte, noul e deja prezent, dar strămoşii cu însuşirile lor îşi prelungesc, din vechea epocă, existența în urmaşii lor, strămoşii care nu au trăit noul. Aşa poate fi caracterizată trecerea de la a treia la a patra epocă a omenirii.

Trebuia să existe, deci, un erou, un conducător al omenirii, care să întruchipeze acest proces de ucidere a şarpelui, această rănire cauzată de şarpe şi care, totodată, să se ridice împotriva a ceea ce, de fapt, e înrudit cu el, dar se proiectează, cu însuşirile sale, din epoca veche în cea nouă. Omenirea trebuie să înainteze în aşa fel, încât ceea ce vor viețui generații întregi să fie simțit mai întâi, în puternica sa măreție, de un singur om.

Cine a fost eroul care a zdrobit capul şarpelui, care s-a ridicat împotriva a ceea ce fusese important în a treia epocă din viața lumii? Cine a fost acela care a condus omenirea din vechea epocă sattva în noua epocă tamas? Acest erou a fost Krishna. Şi cum ne-ar putea fi înfățişat mai bine faptul că acest erou a fost Krishna decât prin legenda orientală **[29]**, în care acesta e prezentat ca un fiu al zeilor, ca fiu al lui Mahadeva şi al lui Devaki, care îşi face intrarea în lume însoțit de nenumărate minuni, adică aducând lumii ceva nou; cel care – dacă îmi continui comparația – îi face pe oameni să caute cunoaşterea în corpul cel de toate zilele şi care ucide corpul de duminică, adică şarpele; care trebuie să se apere de ceea ce, prin înrudirile sale, se prelungeşte în noua epocă.

Un asemenea om e ceva nou, minunat. De aceea, legenda povesteşte că deja la naştere copilul Krishna a fost înconjurat de minuni şi că fratele mamei lui, Kansa, a încercat să ia viața

copilului Krishna. Avem aici vechiul care se prelungeşte în noua epocă, reprezentat prin unchiul copilului Krishna, şi el trebuie să se apere, să se ridice împotriva lui, el, care urmează să aducă noul, să aducă ceea ce ucide epoca a treia, ceea ce ucide vechile raporturi din evoluția exterioară a omenirii. El trebuie să se apere de Kansa, păstrătorul vechii epoci sattva. Şi printre importantele minuni de care Krishna e înconjurat, legenda povesteşte că puternicul şarpe Kali s-a încolăcit în jurul lui şi că el a reuşit să-i zdrobească capul, călcându-l cu piciorul, dar că acesta l-a rănit la călcâi. Putem spune că legenda redă în mod nemijlocit o stare de lucruri ocultă. Asta fac legendele. Numai că nu avem voie să acceptăm o explicație exterioară a lor, ci trebuie să abordăm legendele în punctul potrivit, în contextul de cunoaştere cel mai adecvat, spre a le înțelege în acest context.

Krishna este eroul epocii a treia a evoluției omenirii, pe cale de a apune. Legenda ne povesteşte în continuare: Krishna a apărut la sfârşitul celei de a treia ere cosmice. Toate se potrivese, dacă le înțelegem. Krishna este, deci, cel care ucide vechea cunoaştere, care face ca totul să se întunece. El face aceasta în aparițiile sale exterioare. El face să se întunece tot ceea ce înainte îl învăluia pe om ca o cunoaştere sattva. Dar cum apare el în Bhagavad-Gita? Dându-i omului individual, ca un fel de compensație pentru ceea ce-i luase, îndrumări despre felul cum se poate înălța din nou, prin Yoga, spre facultatea care, pentru condiția de om obişnuit, se pierduse.

Astfel, Krishna este pentru lume distrugătorul vechii cunoaşteri sattva şi, totodată, aşa cum ne apare la sfârşitul Bhagavad-Gitei, maestrul curentului Yoga, care trebuie să-l conducă din nou pe om spre cunoaşterea pe care a părăsit-o, spre cunoaşterea din vremurile vechi, care poate fi dobândită numai dacă omul învinge ceea ce a îmbrăcat acum în mod exterior, ca haină de toate zilele, dacă se întoarce la vechea stare spirituală. Aceasta a fost dubla faptă săvârşită de Krishna. El a acționat, pe de o parte, ca erou al istoriei lumii, prin faptul că a zdrobit capul şarpelui vechii cunoaşteri şi că a obligat omenirea să intre în corpul fizic, deoarece numai acolo putea fi cucerit eul, ca eu liber, independent, pe când în trecut tot ceea ce-l făcea pe om să fie un eu radia din afară înăuntru. Acesta a fost Krishna, ca erou al istoriei lumii. Iar pentru omul individual el a fost acela care, în momentele de reculegere meditativă, de cufundare evlavioasă, de regăsire lăuntrică, îi reda omului ceea ce pierduse odinioară.

Acesta e lucrul care ne-a întâmpinat într-un mod atât de grandios în acea scenă a Bhagavad-Gitei pe care ieri, la sfârşitul conferinței, am lăsat-o să acționeze asupra sufletelor noastre şi care-i apare lui Arjuna drept propria sa ființă, dar văzută în plan exterior, văzută în aşa fel, încât e răspândită, fără început şi fără sfârşit, peste toate spațiile.

Şi dacă analizăm mai exact această situație, ajungem la un pasaj din Bhagavad-Gita care, chiar dacă suntem deja uimiți de marele şi grandiosul continut al eposului, face ca această admirație să crească la nesfârşit. Ajungem la un pasaj care, în orice caz, trebuie să-i pară absolut inexplicabil omului obişnuit, în care Krishna îi revelează lui Arjuna natura copacului ashvattha **[30]**, a smochinului, spunând că acesta îşi are rădăcinile îndreptate în sus şi crengile îndreptate în jos, că frunzele acestui pom sunt filele cărții Veda, care împreună constituie cunoaşterea vedică. E un pasaj demn de luare-aminte. Oare ce înseamnă această trimitere la marele pom al vieții, ale cărui rădăcini sunt îndreptate în sus, ale cărui crengi sunt îndreptate în jos şi ale cărui frunze ne dau conținutul Vedei?

Ei bine, trebuie să ne transpunem în vechea cunoaştere şi să ne lămurim asupra felului cum acționa aceasta. Omul actual nu are cunoştință decât despre cunoaşterea lui actuală, care-i e mijlocită de organul fizic. Cum am spus mai înainte, vechea cunoaştere era dobândită în corpul încă eteric. Nu vreau să spun că întregul om era constituit eteric, dar cunoaşterea era dobândită în corpul eteric, care se afla în corpul fizic. Vechea cunoaştere era dobândită prin organizarea, prin structura corpului eteric.

Imaginați-vă acest lucru: dacă dumneavoastră cunoaşteți, fiind în corpul eteric, prin şarpe, atunci în lume există ceva care pentru omul actual nu este cunoscut. Omul de azi, percepe multe lucruri în lumea înconjurătoare, când se comportă conform cu natura. Dar imaginați-vă omul contemplând lumea; un lucru nu percepe cel care contemplă, şi anume creierul. Propriul creier nu şi-l poate vedea nici un om. Nimeni nu poate să-şi vadă propria măduvă a spinării. Această imposibilitate încetează să existe de îndată ce facem observația fiind în corpul eteric. Atunci apare un nou obiect, pe care de obicei nu-l vedem: ne percepem propriul nostru sistem nervos. Dar, în orice caz, nu-l percepem precum anatomul din zilele noastre. Sistemul nervos nu arată aşa cum î1

vede acesta, ci în aşa fel încât putem spune: Da, acesta eşti tu, în natura ta eterică! Acum omul îşi îndreaptă privirile în sus şi vede că nervii, care se duc spre toate organele, se întâlnesc în creier. De aici se naşte sentimentul: Acesta e un pom care-şi are rădăcinile îndreptate în sus, în direcție ascendentă, şi care-şi extinde ramurile în jos, spre toate părțile organismului uman.

Dar el nu e resimțit drept ceva atât de mic cum suntem noi în interiorul limitelor date de pielea noastră, ci drept marele pom cosmic: rădăcinile se întind larg spre întinderile spațiului şi crengile se îndreaptă în jos. Prin urmare, omul se simte el însuşi un şarpe şi îşi vede obiectivizat, ca să spunem aşa, sistemul său nervos, despre care are sentimentul că e asemenea unui pom care-şi trimite rădăcinile spre întinderile spațiului şi ale cărui ramuri sunt îndreptate în jos. Amintiți-vă ce am spus în alte conferințe mai vechi: că, dintr-un anumit punct de vedere, omul e o plantă inversată [31]. Trebuie să apelăm la toate acestea, dacă vrem să înțelegem acest pasaj remarcabil din Bhagavad-Gita. Şi atunci suntem uimiți, fără îndoială, de acea veche înțelepciune, care azi trebuie readusă la viață, prin mijloace noi, din străfundurile ocultismului.

În fața noastră stă minunata imagine din Bhagavad-Gita: pomul cu rădăcinile îndreptate în sus, cu ramurile orientate în jos, cu frunzele care reprezintă cunoştințele şi cu omul însuşi, drept şarpe, lângă pom. Poate că ați văzut deja această imagine a pomului vieții cu şarpele. Când studiem aceste lucruri vechi, fiecare amănunt e important. Vedem pomul, cu rădăcinile îndreptate în sus, cu ramurile în jos. Avem sentimentul că el e orientat invers decât pomul din grădina raiului. Acest lucru îşi are sensul său profund, căci pomul din grădina raiului se află în punctul de început al celeilalte evoluții, al evoluției care, trecând prin antichitatea evreiască, ajunge la creştinism. Şi aici se face o trimitere la întreaga natură a acelei vechi ştiințe. Krishna îi spune lui Arjuna: „Renunțarea e forța care face ca acest pom cosmic să devină vizibil pentru om“ [32]; ni se atrage atenția prin aceasta asupra faptului că ne putem reîntoarce la acea cunoaştere veche, dacă renunțăm la tot ce a cucerit omul în etapele ulterioare ale evoluției, aşa cum am arătat ieri.

Acesta e un fel de aconto glorios, măreț, pe care Krishna îl dă singurului său discipol individual, Arjuna, pe când omenirii întregi

trebuie să i-l sustragă, pentru uzul cotidian al culturii. Aceasta este esența lui Krishna.

Ce trebuie să devină, aşadar, ceea ce Krishna îi dă discipolului său unic, individual? Trebuie să devină înțelepciune sattva. Şi cu cât îi dă mai mult această înțelepciune sattva, cu atât el este mai înțelept, mai limpezit, mai detaşat, mai lipsit de afecte. Dar va fi o veche înțelepciune revelată, ceva care se apropie de om din exterior, într-un mod atât de minunat, în cuvintele pe care Sublimul, deci Krishna însuşi, le rosteşte şi cu care răspunde apoi unicul său discipol individual. În acest fel Krishna devine maestrul disciplinei Yoga, care-l conduce pe om înapoi, spre înțelepciunea originară a omenirii, şi care vrea să învingă chiar ceea ce, în epoca sattva, învăluia spiritul în elementul sufletesc, făcându-l invizibil, care vrea să aducă în fața ochilor lui Arjuna spiritul în străvechea sa puritate, cea dinainte de a fi coborât în materie. Astfel că, în acea convorbire dintre Krishna şi Arjuna pe care am prezentat-o ieri, Krishna stă în fața noastră numai în spirit.

Cu aceasta am adus în fața sufletelor noastre sfârşitul acelei epoci, care a fost ultima din vremurile vechii spiritualități, din vremurile acelei spiritualități pe care o putem urmări în aşa fel, încât vedem în punctul de plecare lumina spirituală nedivizată şi apoi coborârea în materie, pentru ca omul să-şi găsească eul, să-şi găsească independența. Iar când lumina spirituală coborâse atât de mult, încât se apropiase a patra epocă postatlanteană, între spirit şi sufletescul exterior a existat un fel de raport de interacțiune, un raport rajas. În această epocă a avut loc Misteriul de pe Golgota. Oare în această epocă se puteau face descrieri pornindu-se de la raportul sattva? Nu, căci în acest caz nu s-ar fi descris ceea ce aparținea tocmai acelei epoci. Cel care făcea descrieri corecte din interiorul epocii rajas – ca să folosim acest termen al filosofiei Samkhya – trebuia să le facă din cadrul raportului rajas. El trebuia să descrie nu din starea de limpezime, ci din sufletul său personal, din indignarea cauzată de un anume lucru. Şi aşa a descris Pavel, din interiorul raportului rajas. Încercați să simțiți pulsând unele cuvinte din *Epistola către tesaloniceni*, din *Epistola către corinteni*, din *Epistola către romani.* Veți simți cum ceea ce pulsează din epistolele lui Pavel drept mânie, adeseori ca o caracteristică a personalității, izvorăşte din starea de rajas a omului. Acesta e stilul şi caracterul epistolelor pauline. Era necesar ca ele să

apară sub această formă, în timp ce Bhagavad-Gita trebuia să apară limpezită şi liberă de orice element al personalității, dat fiind faptul că e floarea cea mai aleasă a erei ce se încheie, dar care şi dă omului individual ceva care să înlocuiască ce a dispărut şi îl conduce înapoi, spre înalturile vieții spirituale. Krishna trebuia să-i dea propriului său discipol cea mai aleasă floare a spiritului, deoarece el a avut misiunea de a ucide pentru omenire vechea cunoaştere, misiunea de a zdrobi capul şarpelui.

Acest raport sattva dispăruse de la sine. El nu mai exista, iar cel care, în epoca rajas, ar fi relatat despre raportul sattva ar fi vorbit numai despre lucruri din vechime. Acela care se situa în punctul de plecare al noii epoci trebuia să vorbească de pe poziția a ceea ce dădea acum tonul. În natura umană îşi făcuse intrarea personalitatea, pentru că ea găsise posibilitatea de a căuta cunoaşterea cu ajutorul organelor şi instrumentelor corpului fizic. E tocmai ceea ce apare din epistolele lui Pavel; este elementul personal din epistolele pauline. Aşa se face că o personalitate tună şi fulgeră, în cuvinte pline de mânie, împotriva întunericului lumii materiale care pătrunde în om. Fiindcă din epistolele lui Pavel răzbat adeseori cuvinte pline de mânie.

Dar tot din acest motiv în epistolele lui Pavel nu se prezintă faptele în liniile riguros rotunjite, în limpezimea plină de înțelepciune, clar conturată, ale Bhagavad-Gitei. Se poate vorbi într-un mod plin de înțelepciune, ca în Bhagavad-Gita, dacă se caracterizează felul cum omul se eliberează de lucrarea în lumea exterioară, cum el se înalță triumfător în spirit, unde se uneşte cu Krishna. Aşa a putut fi descrisă, într-un mod plin de înțelepciune, calea Yoga, care duce spre cele mai înalte culmi sufleteşti.

Ceea ce a apărut nou în lume, biruința spiritului asupra a ceea ce, înăuntru, e numai viață sufletească, nu putea fi descris decât din interiorul raportului rajas. Iar acela care descrie acest impuls nou pentru prima oară în istoria omenirii o face cu întregul său entuziasm, în aşa fel încât noi ştim: Când s-a aflat față în față cu Impulsul hristic, a participat el însuşi sufleteşte, s-a cutremurat el însuşi şi sufletul lui s-a umplut de bucurie. Impulsul hristic s-a apropiat de el, şi el a avut în fața sa pentru prima oară ceea ce, de atunci înainte, avea să acționeze de-a lungul mileniilor, în aşa fel încât toate forțele sufletului său au trebuit să participe personal la această trăire. Aşa se face că el nu descrie lucrurile cu ajutorul unor noțiuni filosofice, conturate cu înțelepciune, cum

se întâmplă în Bhagavad-Gita, ci prezintă Învierea lui Hristos ca pe un eveniment la care participă în mod direct, personal.

Nu trebuia oare să fie o trăire personală? Nu trebuia creştinismul să străbată şi să pătrundă ceea ce e mai personal în om? Cel care a descris pentru prima dată Evenimentul hristic nu putea s-o facă decât într-un mod personal.

Vedem cum în Bhagavad-Gita accentul principal e pus pe felul cum prin Yoga omul se înalță pe culmi spirituale; celelalte aspecte sunt atinse doar în treacăt. De ce? Deoarece, prezentându-şi învățătura, Krishna are de-a face cu un discipol individual, cu acest elev care e de față, nu cu ceea ce restul oamenilor din lumea de afară simt drept legătură a lor cu spiritualul. Krishna descrie ce trebuie să devină discipolul, ceva tot mai înalt, tot mai spiritual. E o descriere care duce la stări sufleteşti tot mai mature şi, de aceea, la imagini de o frumusețe tot mai impresionantă. Şi, din acelaşi motiv, de-abia la sfârşit ni se înfățişează opoziția dintre demonic şi spiritual, şi doar în contact cu contrarul acestei înălțări spre frumusețea vieții sufleteşti e adeverit un lucru: de-abia la sfârşit găsim contrastul dintre oamenii demonici şi cei spirituali. Demonici sunt toți aceia din care vorbeşte doar realitatea materială, toti cei ce trăiesc în materie şi care cred că o dată cu moartea totul s-a sfârşit. Dar acest element e prezent aici doar spre a explica, nu e ceva cu care marele învățător are de-a face în mod real; el are de-a face, înainte de toate, cu spiritualizarea sufletului uman. Şi Yoga preferă să vorbească numai în treacăt despre ceea ce e opusul doctrinei Yoga!

Pavel are de-a face cu întreaga omenire, cu acea omenire care se află la începutul erei întunericului. El trebuie să-şi îndrepte privirea spre tot ce face ca în viața umană să apară această eră a întunericului, trebuie să pună în contrast această viață întunecată generală cu ceea ce urmează să se trezească la viață în sufletul uman de-abia în viitor; asemenea unei plăntuțe mici, drept Impuls hristic. Vedem şi acest aspect ieşind la lumina zilei în epistolele lui Pavel, unde se atrage atenția asupra tuturor păcatelor ce pot exista, asupra tuturor materialismelor posibile, împotriva cărora trebuie să se lupte prin ceea ce Pavel are de oferit. El are de oferit ceea ce se aprinde mai întâi în sufletul uman ca o flăcăruie şi care poate să crească în putere numai dacă în spatele cuvântului său se află entuziasmul care se

exprimă biruitor în cuvinte, ca revelare a unei simţiri bazate pe personalitate.

Descrierile din Bhagavad-Gita şi cele din epistolele lui Pavel sunt foarte diferite. În Bhagavad-Gita întâlnim limpezime, descriere impersonală; Pavel trebuie însă să integreze cuvântului său sentimente şi gânduri personale. De aici rezultă, pe de o parte, tonul şi stilul Bhagavad-Gitei, pe de altă parte, tonul şi stilul epistolelor lui Pavel. În ambele lucrări, stilul, tonul ne ies în întâmpinare în fiecare rând. Ceva poate să ajungă la perfecţiune artistică de-abia când a atins maturitatea; dar apare cu un caracter haotic când se află la începutul evoluţiei.

De ce este aşa? Găsim răspunsul la această întrebare dacă privim grandiosul început al Bhagavad-Gitei. L-am caracterizat deja; am văzut cum armatele celor două neamuri înrudite se află faţă în faţă, luptând, dar că învingătorii şi cei învinşi trebuie să fie rude de sânge. Este vorba de epoca trecerii de la rudenia de sânge, de care e legată facultatea clarvederii, la diferenţierea şi amestecul sângelui, care caracterizează epoca nouă, adică epoca noastră. Avem de-a face cu o transformare a corporalităţii exterioare a omului şi cu schimbarea şi transformarea, condiţionată de aceasta, a cunoaşterii. În evoluţia omenirii apare un alt mod de amestec al sângelui, sângele capătă o altă importanţă. Dacă vrem să studiem – amintesc iarăşi de mica mea scriere ***Sângele e o sevă cu totul deosebită*** – trecerea de la vechea eră la cea nouă, trebuie să spunem: Facultatea de clarvedere din epoca veche era legată de faptul că sângele rămânea în cadrul neamului, dacă pot să spun aşa, pe când în era nouă are loc amestecul neamurilor, amestecul sângelui, fenomen care a distrus vechea clarvedere şi a făcut să apară noua cunoaştere, care e legată de corpul fizic.

La începutul Bhagavad-Gitei ni se atrage atenţia asupra unei realităţi exterioare, legată de forma corpului uman. Asemenea transformări ale formelor exterioare analizează cu predilecţie filosofia Samkhya; ea lasă în ultimul plan viaţa sufletească – am caracterizat deja acest lucru –, sufletele stau pur şi simplu în pluralitatea lor, în spatele formelor. În filosofia Samkhya am găsit un fel de pluralism. Şi am putut s-o comparăm cu filosofia lui Leibniz, din epoca modernă. Dacă ne transpunem, deci, în sufletul unui adept al filosofiei Samkhya, ne putem imagina că el spune: Aici se află sufletul meu, el se exprimă, în relaţiile sale cu

formele exterioare ale corpului fizic, fie în raportul sattva, fie în raportul rajas, fie în raportul tamas. Dar un asemenea filosof studiază aceste forme. Ele se schimbă şi una dintre cele mai importante schimbări e cea care se exprimă în celălalt mod de a folosi corpul eteric sau în acea trecere, pe care am caracterizat-o, survenită în ceea ce priveşte înrudirea de sânge. Aici avem o transformare a formei exterioare, sufletul nu e deloc atins de ceea ce studiază filosofia Samkhya. Schimbarea formelor exterioare e absolut suficientă, dacă vrem să vedem ce este luat în considerare când e vorba de trecerea de la vechea eră sattva la noua eră rajas, la ale cărei hotare stă Krishna. Aici se are în vedere schimbarea formelor exterioare.

S-a luat în considerare schimbarea formelor exterioare ori de câte ori s-au schimbat vremurile. Schimbarea formelor exterioare, când s-a făcut trecerea de la epoca persană la cea egipteană, s-a desfăşurat altfel decât la trecerea de la epoca egipteană la cea greco-latină; dar a fost tot o schimbare a formelor exterioare. În alt mod s-a făcut trecerea de la epoca veche hindusă la cea persană, dar a fost şi aceasta o schimbare a formelor exterioare. O simplă schimbare a formelor exterioare a fost chiar şi atunci când s-a făcut trecerea de la vechea Atlantidă la vremurile postatlanteene. Toate au fost schimbări ale formei exterioare. Şi am putea să le urmărim, luându-ne exclusiv după comunicările filosofiei Samkhya, spunând, pur şi simplu: În aceste forme se manifestă sufletul, dar de acest suflet nu se apropie nimic, purusha rămâne neatins. Avem, deci, un fel special de schimbare, care poate fi caracterizat de filosofia Samkhya, prin conceptele sale. Dar în spatele acestor schimbări stă purusha, sufletescul individual al fiecărui om. În legătură cu aceasta, în filosofia Samkhya se spune doar că, față de formele exterioare, el se află, ca sufletesc individual, în raportul celor trei gune: sattva, rajas, tamas. Dar acest sufletesc nu e atins de formele exterioare. Purusha stă în spatele lor şi ni se atrage atenția asupra sufletescului; când învățătura lui Krishna ne apare în fața sufletului, în ceea ce el ne învață ca maestru al Yogăi, avem o trimitere permanentă la sufletesc. Desigur, aici nu ne apare natura elementului sufletesc, ca fapt de cunoaştere. Îndrumarea sufletului, felul cum el trebuie să evolueze, e țelul suprem, pe când schimbarea formelor exterioare – deci nu schimbarea sufletului însuşi – e doar un ecou. Şi acest ecou poate fi descoperit.

Dacă, prin Yoga, omul urmează să se înalțe de pe treptele sufleteşti obişnuite pe treptele superioare ale sufletului, el trebuie să se elibereze de activitatea în planul exterior, să se emancipeze tot mai mult de ceea ce face şi cunoaşte în mod exterior, trebuie să devină propriul său spectator. Şi atunci sufletul lui e liber lăuntric, el se ridică triumfător deasupra lumii exterioare. Aşa stau lucrurile în cazul omului obişnuit. Dar în ceea ce-l priveşte pe cel ce trece prin inițiere şi devine clarvăzător situația se schimbă; lui nu i se opune materia exterioară. Aceasta e maya. Ea constituie o realitate numai pentru acela care se serveşte de propriile sale instrumente interioare. Ce apare în locul materiei? Acest lucru ni se revelează, dacă ne reamintim vechea inițiere. Pe când în viața cotidiană în fața omului se află materia, prakriti, un suflet care evoluează prin Yoga în direcția inițierii are în fața sa lumea asuraşilor, lumea demonilor, împotriva cărora trebuie să lupte. Materia e cea care opune rezistență; asuraşii, puterile întunericului, devin duşmani. Dar, de fapt, toate acestea sunt doar un ecou, ceva din sufletesc îşi aruncă o privire înăuntru, am putea spune că începem să simțim sufletescul. Acest sufletesc devine conştient de sine însuşi, în mod spiritual, de-abia atunci când intră în luptă împotriva demonilor, a asuraşilor.

În limbajul nostru, am desemna această luptă drept ceva care devine vizibil sub formă de spirit când materia apare în spiritualitatea ei. Ne întâmpină, în mic, ceea ce cunoaştem drept luptă a sufletului împotriva lui Ahriman, atunci când sufletul ajunge la inițiere. Dar, concepând aceasta ca pe o luptă ne situăm cu totul în domeniul sufletescului, ceea ce înainte reprezenta doar spiritele materiei creşte la dimensiuni uriaşe, puternicul duşman stă față în fată cu sufletul. Aici o entitate sufletească se află în fața altei entități sufleteşti, în fața sufletului individual stă, în necuprinsul Univers, împărăția lui Ahriman. În Yoga omul luptă cu treapta cea mai de jos a împărăției lui Ahriman. Dar acum se află în fața noastră el însuşi, când îl privim în cugetul nostru, în lupta sufletului cu puterile lui Ahriman, cu împărăția lui Ahriman. Filosofia Samkhya cunoaşte raportul dintre suflet şi materia exterioară, când această materie exterioară deține supremația, sub numele de raport tamas. Inițiatul, cel care ajunge pe calea Yoga la inițiere, nu se află doar în acest raport tamas, ci e angajat într-o luptă cu anumite puteri demonice, în care materia se metamorfozează pentru privirile lui. În sensul concepției noastre, vedem sufletul atunci când raportul

lui nu se opune doar la ceea ce, în materie, e spiritual, ci când stă față în față cu ceva pur spiritual, cu lumea ahrimanică.

În cadrul raportului rajas, spune filosofia Samkhya, materia şi spiritul sunt în echilibru; există o permanentă pendulare, materia şi spiritul sunt, alternativ, când sus, când jos. Dacă acest raport ar conduce la inițiere, atunci el ar duce, în sensul vechii căi Yoga, direct la biruirea stării rajas, la starea sattva. Pentru noi nu se ajunge încă la aceasta, ci aici începe cealaltă luptă, cu lumea luciferică. Şi acum ni se opune purusha, care în filosofia Samkhya era amintită doar în treacăt. Noi nu numai că o amintim, ci ea se situează chiar în mijlocul câmpului de luptă dintre Ahriman şi Lucifer. O realitate sufletească stă față în față cu altă realitate sufletească. Filosofiei Samkhya purusha îi apare dintr-o perspectivă străveche. Dacă ne ocupăm de aspectele mai profunde, de ceea ce influențează ființa sufletului, încă nediferențiat din punct de vedere al ahrimanicului şi luciferícului, avem raporturile dintre sufletesc şi lumea material-substanțială doar ca sattva, rajas şi tamas. Dar dacă studiem lucrurile în sensul concepției noastre despre lume, avem sufletul angajat într-o activitate dinamică, luptând şi căutând, între Ahriman şi Lucifer, un lucru care a putut fi privit în întreaga sa măreție de-abia de către creştinism. Pentru vechea învățătură Samkhya, purusha rămâne neatinsă. Aici e descris raportul care ia naştere când purusha se îmbracă în prakriti. Noi pătrundem în era creştină şi în ceea ce stă la baza creştinismului esoteric şi în purusha însăşi şi caracterizăm toate acestea având în vedere triada: sufletesc, ahrimanic, luciferic. Avem în vedere însuşi raportul interior al sufletului, conform cu luptele şi căutările sale. Ceea ce trebuia să sosească era latent în acea trecere care a existat în timpul epocii a patra, în trecerea pe care o desemnăm drept Misteriul de pe Golgota.

Ce s-a întâmplat atunci? Ceea ce s-a întâmplat când a avut loc trecerea de la epoca a treia la epoca a patra trebuie caracterizat drept simplă schimbare a formelor. Dar acum se petrece ceva care poate fi explicat numai prin trecerea de la prakriti la purusha, ceva ce trebuie caracterizat în felul următor: Simțim că purusha se emancipează total de prakriti, simțim acest lucru în interioritatea noastră. Omul nu e dezlegat numai de legăturile de sânge, ci şi de prakriti, de tot ce e lume exterioară şi el trebuie să-i pună capăt în interior. Acum intervine Impulsul hristic. Dar acesta e, totodată, cea mai mare tranziție care a putut să apară

vreodată în întreaga evoluție pământească. Şi atunci se naşte întrebarea: Care sunt stările, în raportul sufletului față de lumea materiei, în sattva, rajas şi tamas? Acum sufletul nu mai trebuie să depăşească doar raporturile tamas şi rajas, spre a se ridica, prin Yoga, deasupra lor, ci el trebuie să lupte împotriva lui Ahriman şi Lucifer, e lăsat în seama propriilor sale puteri. Apare necesitatea de a pune față în față ceea ce, pe de o parte, e descris, pentru vremurile vechi, în Sublima cântare Bhagavad-Gita şi, pe de altă parte, ceea ce e necesar pentru vremurile noi.

Această opoziție ne este prezentată în Sublima cântare, în Bhagavad-Gita. Aici ne este prezentat sufletul uman. El locuieşte în corporalitatea sa, în învelişurile sale. Aceste învelişuri pot fi caracterizate. Ele sunt supuse unor permanente schimbări ale formei. Aşa cum se manifestă sufletul, el e împletit printre ițele existenței obişnuite din interiorul lui prakriti; aşa trăieşte el în prakriti. Prin Yoga sufletul se eliberează de învelişurile în care e îmbrăcat, învinge tot ce se află, ca înveliş, în jurul lui şi ajunge în sfera spirituală, eliberându-se cu totul.

Noi îi opunem acestei situații ceea ce a adus cu sine de-abia creştinismul, Misteriul de pe Golgota. Aici nu e suficient doar ca sufletul să se elibereze. Căci, dacă sufletul s-ar elibera prin Yoga, el ar ajunge să-l vadă pe Krishna. Atunci Krishna ar sta în fața lui în toată copleşitoarea lui măreție, dar aşa cum era înainte ca Ahriman şi Lucifer să fi primit puterea lor deplină. O dumnezeire plină de bunătate mai învăluie încă în neguri faptul că alături de acel Krishna care devine vizibil în modul sublim pe care l-am descris ieri, la stânga şi la dreapta lui, se află Ahriman şi Lucifer. Aşa ceva era posibil pentru o clarvedere veche, pentru că omul nu coborâse încă în materie. Azi nu mai poate fi aşa. Dacă sufletul ar parcurge numai calea Yoga, ar ajunge să-i aibă în fața lui pe Ahriman şi pe Lucifer şi ar trebui să înceapă lupta cu ei. Şi ar putea să se aşeze alături de Krishna numai dacă l-ar avea pe aliatul care luptă împotriva lui Ahriman şi Lucifer, nu doar împotriva lui tamas şi rajas. Acest aliat e Hristos. Vedem deci că atunci când a apărut eroul Krishna corporalitatea s-a desprins de corporalitate sau, cum am mai putea spune, corporalitatea s-a întunecat în corporalitate. Dar noi observăm, pe de altă parte, ceva mai impresionant: cum sufletul e lăsat în seama propriilor lui puteri şi cum el e expus luptei, un lucru care e vizibil numai pe tărâmul acestuia, în epoca în care a avut loc Misteriul de pe Golgota.

Îmi pot imagina că cineva ar putea să întrebe: Dar ce poate fi mai grandios decât să ne fie arătat de Krishna idealul cel mai înalt al omenescului, desăvârşirea şi împlinirea omului? Poate să existe ceva şi mai înalt decât aceasta. E ceea ce trebuie să vină spre noi şi să ne pătrundă, atunci când trebuie să ne cucerim acest omenesc împotriva puterilor din spirit, nu numai împotriva lui tamas şi rajas. Acesta e Hristos. Prin urmare, e vorba de propria neputință a cuiva, dacă el nu vede că există ceva şi mai înalt, dacă vrea să vadă supremul ideal doar în cele înfățişate de Krishna.

Preponderența Impulsului hristic față de Impulsul lui Krishna se mai exprimă şi în faptul că, la impulsul lui Krishna, entitatea care a fost incarnată în Krishna pătrunde în întreaga ființă umană a lui Krishna. Krishna se naşte ca fiu al lui Visudeva şi el creşte, dar în întreaga sa ființă umană e incarnat acel impuls uman suprem pe care-l recunoaştem drept Krishna. Impulsul care trebuie să vină alături de noi, când se pune problema să-i înfruntăm pe Lucifer şi pe Ahriman – această înfruntare e de-abia la începuturile ei, deoarece toate lucrurile care sunt înfățişate în dramele-mister vor fi accesibile sufleteşte pentru oamenii viitorului –, este un impuls pentru care omul e prea mic, un impuls care nu poate locui în mod nemijlocit nici măcar într-un trup în care poate viețui Zarathustra, ci care poate sălăşlui în el numai în momentul în care acest trup a atins culmea evoluției, atunci când a ajuns la vârsta de treizeci de ani. Iată de ce Impulsul hristic nu umple o viață întreagă, ci doar anii cei mai maturi ai unei vieți umane. Şi de aceea Impulsul hristic a fost prezent în trupul lui Iisus numai timp de trei ani. Tocmai în aceasta constă superioritatea Impulsului hristic, în faptul că el nu poate trăi în mod nemijlocit în acest trup uman, aşa cum a fost cazul cu entitatea lui Krishna, începând cu naşterea sa. Despre felul în care se evidențiază din alt punct de vedere superioritatea Impulsului hristic în raport cu Impulsul lui Krishna vom mai vorbi. Dar din cele spuse până acum veți putea observa, veți putea simți că, într-adevăr, aşa trebuie să fie, cum ne prezintă lucrurile raportul dintre marea Bhagavad-Gita şi epistolele lui Pavel: că întreaga descriere din Bhagavad-Gita, fiindcă e rodul ajuns la maturitate al multor epoci anterioare, poate fi ceva desăvârşit în sine, şi că epistolele lui Pavel, fiind primii germeni ai epocii cosmice următoare, în orice caz, ai unei epoci mai evoluate, mai cuprinzătoare, trebuiau să fie mai nedesăvârsite. Astfel că cel ce descrie evoluția lumii trebuie să recunoască imperfecțiunile

epistolelor lui Pavel în comparație cu Bhagavad-Gita, imperfecțiuni foarte importante, care nu pot fi escamotate, dar el trebuie să înțeleagă, de asemenea, de ce a fost necesar ca aceste imperfecțiuni să existe.

CONFERINȚA a V-a

Köln, 1 ianuarie 1913

În cadrul acestui ciclu de conferințe am făcut să treacă prin fața sufletelor noastre – prin caracterizări foarte succinte, aşa cum a fost posibil, avându-se în vedere numărul mic de conferințe – două documente importante ale omenirii şi am văzut ce impulsuri au fost necesare pentru ca acestea să poată apărea; este vorba de sublima Bhagavad-Gita şi de epistolele lui Pavel. Este important, pentru înțelegerea noastră, să evidențiem o deosebire fundamentală care există între întregul spirit al Bhagavad-Gitei şi spiritul epistolelor lui Pavel.

Am spus deja că în Bhagavad-Gita ne întâmpină învățăturile pe care Krishna le dă discipolului său Arjuna. Asemenea învățături sunt date unui om individual pentru că, de fapt, e vorba de nişte învățături intime. Această afirmație pare a fi contrazisă de faptul că azi oricine are acces la aceste învățături, deoarece pot fi găsite în Bhagavad-Gita. Dar ele nu erau accesibile oricui în vremea în care a fost creată Bhagavad-Gita. Atunci, asemenea învățături nu ajungeau la cunoştința tuturor, fiindcă erau obiectul unor comunicări orale. În acele vremuri vechi, învățătorii spirituali apreciau maturitatea discipolilor, în funcție de care transmiteau învățături corespunzătoare. O asemenea maturitate era verificată întotdeauna.

În epoca noastră nu se mai poate proceda în acelaşi mod cu nici una dintre învățăturile şi îndrumările spirituale, care, oricum, într-un fel sau altul, au găsit calea de acces spre publicul larg. Noi trăim într-o epocă în care, dintr-un anumit punct de vedere, viața spirituală a devenit publică. Aceasta nu înseamnă că nu mai există ştiință ocultă, dar ea nu poate fi ştiință ocultă prin faptul că nu e tipărită sau răspândită. Există şi în epoca noastră suficientă ştiință ocultă. De exemplu, teoria ştiinței a lui Fichte [33], cu toate că oricine o poate avea sub formă de carte tipărită, e o adevărată doctrină ocultă. În definitiv, şi filosofia lui Hegel eşte o ştiință

ocultă, deoarece foarte puțini oameni o cunosc şi ea are toate şansele de a rămâne o doctrină ocultă. Şi în multe alte privințe aşa stau lucrurile în epoca actuală. Teoria fichteană a ştiinței sau filosofia lui Hegel pot rămâne doctrine oculte, deoarece au fost scrise în aşa fel, încât majoritatea oamenilor nu le înțeleg şi adorm de îndată ce au citit primele pagini. Aşa ceva rămâne de la sine o doctrină ocultă. Şi la fel se întâmplă cu foarte multe lucruri din epoca noastră pe care oamenii cred că le cunosc. Dar, de fapt, ei nu le cunosc; prin aceasta ele rămân doctrină ocultă. Rămân doctrină ocultă şi lucruri de felul celor cuprinse în Bhagavad-Gita, chiar dacă pot deveni accesibile, pe calea tiparului, în cercurile cele mai largi. Căci unul dintre oamenii cărora le cade azi în mână Bhagavad-Gita va vedea în ea revelații grandioase despre evoluția propriei sale ființe interioare, pe când altul nu o va privi decât ca pe o creație literară interesantă; pentru el toate ideile şi sentimentele exprimate în Bhagavad-Gita sunt simple banalități. Fiindcă nu putem crede că cineva a prelucrat cu adevărat în interiorul lui ceea ce e cuprins în Bhagavad-Gita numai pentru că se pricepe să interpreteze în spiritul ei cele cuprinse în această scriere, de care el poate că e foarte departe. În acest fel, în multe privințe, o realitate e prin ea însăşi, prin înălțimea ei spirituală, un mijloc de protecție împotriva banalizării.

Totuşi, acest adevăr rămâne valabil: omul individual trebuie să aplice învățăturile prelucrate poetic în Bhagavad-Gita, să le trăiască el însuşi, dacă vrea ca sufletul său să evolueze prin ele şi să se poată, în cele din urmă, întâlni cu maestrul Yogăi, cu Krishna. Aşadar, este vorba despre ceva care e oferit de marele învățător omului individual. Altfel stau lucrurile, dacă studiem din acelaşi punct de vedere epistolele lui Pavel. Constatăm că aici totul reprezintă o problemă a întregii comunități, care, în fond, se adresează unei pluralități de ființe umane. Fiindcă, dacă sesizăm înțelesul cel mai lăuntric al învățăturii lui Krishna, trebuie să spunem: Ceea ce viețuim prin învățătura lui Krishna viețuieşte fiecare pentru el însuşi, într-o severă izolare a sufletului său individual, iar întâlnirea cu Krishna o poate avea fiecare numai în calitate de pelerin singuratic pe căile sufletului, când regăsim drumul ce duce spre revelațiile originare şi spre trăirile originare ale omenirii. Ceea ce poate oferi Krishna trebuie să fie dat fiecăruia în parte.

Altfel au stat lucrurile în ceea ce priveşte revelația pe care Impulsul lui Hristos a dat-o omenirii. Impulsul lui Hristos e gândit de la bun început drept un impuls care se adresează omenirii întregi, iar Misteriul de pe Golgota n-a fost săvârşit doar pentru un singur suflet, ci, dacă avem în vedere întreaga omenire, de la origini şi până la sfârşitul evoluției pământeşti, ceea ce a avut loc pe Golgota s-a petrecut pentru toți oamenii. E o chestiune a comunității, posibilă în cea mai mare măsură. Iată de ce stilul epistolelor lui Pavel trebuie să facă abstracție de toate cele spuse până aici, iată de ce el trebuie să fie cu totul altul, în comparație cu stilul sublimei Bhagavad-Gita.

Să ne reprezentăm raportul lui Krishna cu Arjuna. El îi dă îndrumări clare, ca maestru al doctrinei Yoga, despre felul cum poate să se înalțe treaptă cu treaptă în sufletul său, spre a-l putea vedea. Şi să alăturăm acestei situații un pasaj deosebit de important din epistolele lui Pavel, în care o anumită comunitate i se adresează apostolului cu întrebarea dacă anumite lucruri sunt adevărate, dacă anumite concepții pot fi considerate corecte, în raport cu ceea ce spusese el însuşi. În învățătura pe care o dă Pavel, ca răspuns, găsim un pasaj care poate fi comparat, în ceea ce priveşte măreția sa, ba chiar şi din punct de vedere stilistic-artistic, cu ce întâlnim în sublima Bhagavad-Gita. Dar aici totul are alt ton, ne dăm seama că toate sunt spuse pe baza unei cu totul altfel de simțiri. E pasajul în care Pavel le spune corintenilor cum trebuie îmbinate diferitele daruri umane în cadrul unui grup de oameni **[34]**.

Krishna îi spune lui Arjuna: Tu trebuie să fii aşa şi trebuie să faci cutare lucru, şi atunci vei înainta în sufletul tău treaptă cu treaptă. Corintenilor, Pavel le spune: Unul dintre voi are un dar, altul are un alt dar, un al treilea are şi el darul lui, şi dacă toate aceste daruri se îmbină în mod armonios, atunci şi din punct de vedere spiritual se naşte un întreg care poate fi pătruns în mod spiritual, în totalitate, de Hristos. Prin urmare, în virtutea situației de fapt, Pavel se adresează unor oameni care conlucrează, adică unei colectivităti umane. Cu o ocazie importantă, el se adresează unei colectivități umane, şi anume atunci când ia în considerare darul de a vorbi în limbi.

Ce înseamnă această vorbire în limbi pe care o întâlnim în epistolele lui Pavel? Nu e altceva decât o rămăşiță din vechile daruri spirituale de odinioară, care apar din nou în prezent,

reînnoite, dar în deplină conştienţă umană. Unde, referindu-ne la metodele noastre de inițiere, vorbim despre inspirație, lucrurile stau în felul următor: un om care, în epoca noastră, ajunge până la inspirație, îmbină cu această inspirație o conştiență clară, la fel cum îmbină o conştiență clară cu activitatea sa intelectuală cotidiană şi cu percepțiile senzoriale de toate zilele. În vremurile vechi lucrurile se puneau altfel. Omul vorbea ca şi cum ar fi fost instrumentul unor entități spirituale superioare, care se foloseau de organele sale pentru a exprima prin intermediul limbii sale unele adevăruri superioare. În acest caz, un individ uman putea să spună lucruri pe care el însuşi nu le înțelegea. Apăreau mesaje din lumea spirituală pe care transmițătorul lor nu trebuia să le înțeleagă în mod nemijlocit, şi tocmai în Corint se întâmplaseră asemenea lucruri. Acolo un anumit număr de oameni aveau darul vorbirii în limbi. Ei puteau să comunice anumite lucruri din lumile spirituale.

Dacă omul are un asemenea dar, el poate să facă o revelație, dar aceasta vine din lumea spirituală. Se poate întâmpla însă ca doi oameni să facă revelații diferite despre acelaşi lucru, deoarece sferele spirituale sunt multiple. Un om poate să-şi găsească inspirația într-o anumită sferă spirituală, iar altul într-o altă sferă spirituală, şi atunci e posibil ca revelațiile să nu fie concordante. Concordanța poate apărea doar când un om e în stare să pătrundă în lumile respective rămânând deplin conştient. Din acest motiv, Pavel face următorul îndemn: Există oameni care pot să vorbească în limbi, şi există alții care ştiu să găsească tâlcul tălmăcirii limbilor. Ei trebuie să conlucreze precum mâna dreaptă şi mâna stângă şi noi nu trebuie să ascultăm doar pe cei ce vorbesc în limbi, ci şi pe cei care, poate, nu au acest dar, în schimb ştiu să recunoască, să interpreteze ceea ce e în stare un om să aducă jos, pe Pământ, dintr-o sferă sau alta a lumii spirituale. Aşa că şi în acest caz Pavel îndeamnă la o activitate comunitară, care să ia naştere prin conlucrarea dintre oameni.

Pornind tocmai de la vorbirea în limbi, Pavel face acea pledoarie care, după cum am amintit deja, e atât de minunată din anumite puncte de vedere, încât poate fi comparată, în vigoarea ei, şi din alte motive decât cele prezentate ieri, cu comunicările Bhagavad-Gitei. El spune: „Iar în ceea ce priveşte darurile duhovniceşti, nu vreau, fraților, ca voi să fiți în necunoştință. Voi ştiți că la vremea când erați păgâni vă duceați la idolii cei necuvântători ca şi cum

ați fi fost nişte apucați. De aceea vă fac cunoscut că nimeni grăind în Duhul lui Dumnezeu nu zice: Anatema fie Iisus! şi nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus!, decât întru Duhul Sfânt. Sunt felurimi de daruri duhovniceşti dar e *acelaşi* Duh; şi sunt felurimi de slujiri, dar e *acelaşi* Domn; şi felurimi de lucrări sunt, dar *acelaşi* Dumnezeu este Cel Care pe toate în toți le lucrează. Şi arătarea Duhului i se dă fiecăruia spre folosul tuturor. Unuia i se dă prin Duh cuvânt de înțelepciune, iar altuia, cuvânt de cunoaştere, potrivit aceluiaşi Duh; şi unuia într-acelaşi Duh i se dă credință; iar altuia darurile vindecărilor într-acelaşi Duh; unuia faceri de minuni; iar altuia, profeție; unuia deosebirea duhurilor; iar altuia felurimea limbilor; iar altuia tălmăcirea limbilor. Şi pe toate acestea *un acelaşi Duh le lucrează,* fiecăruia în parte împărțindu-i după cum vrea El.

Că după cum trupul este *unul* şi are multe mădulare, dar toate mădularele trupului, deşi multe, sunt un trup, aşa-i şi cu Hristos. Pentru că noi toți într-un Duh ne-am botezat, pentru ca să fim un singur trup – fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi – şi toți la un Duh ne-am adăpat. Că nici trupul nu este un mădular, ci multe. Dacă piciorul ar zice: Pentru că nu sunt mână, eu nu sunt din trup!, asta nu înseamnă că el nu e din trup; şi dacă urechea ar zice: Pentru că nu sunt ochi, eu nu sunt din trup!, asta nu înseamnă că ea nu e din trup. Şi dacă întregul trup ar fi ochi, unde ar fi auzul? Şi dacă ar fi pe de-a-ntregul auz, unde-ar fi mirosul? Dar aşa cum e, Dumnezeu a pus mădularele în trup, pe fiecare din ele, aşa cum a vrut El. Dacă ele toate ar fi un singur mădular, unde-ar fi trupul? Dar aşa cum e, sunt multe mădulare dar *un singur* trup.

Şi nu poate ochiul să-i spună mâinii: N-am nevoie de tine! sau, tot aşa, capul să le zică picioarelor: N-am nevoie de voi! Dimpotrivă, cu mult mai mult: mădularele trupului socotite a fi mai slabe, ele sunt mai trebuincioase; şi pe cele care ni se par că sunt mai de necinste ale trupului, pe acelea cu mai multă cinstire le încingem, şi cele necuviincioase ale noastre au parte de mai multă cuviință, de care cele cuviincioase ale noastre nu au nevoie. Dar Dumnezeu a întocmit astfel trupul, dând mai multă cinstire celui căruia îi lipseşte, ca să nu fie dezbinare în trup, ci mădularele să se îngrijească deopotrivă unele de altele. Şi dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă cu el; şi dacă un mădular este slăvit, toate mădularele se bucură cu el. Iar voi sunteți trupul lui Hristos, şi mădulare fiecare în parte. Şi pe unii i-

a pus Dumnezeu în Biserică; întâi apostoli; al doilea, profeți; al treilea, învățători. Apoi sunt minunile (cei care le fac – nota trad.), apoi darurile vindecărilor (cei care le au – nota trad.), ajutorările, cârmuirile (cei care organizează administrarea comunității – nota trad.), vorbirea în limbi. Oare toți sunt apostoli? Oare toți sunt profeți? Oare toți sunt învătători? Oare toți fac minuni? Oare toți au darurile vindecărilor? Oare toți vorbesc în limbi? Oare toți pot să tălmăcească vorbirile în limbi?“*

* Cor. I, 12, 1–30, în versiunea revizuită, redactată şi comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic şi de Misiune a B.O.R., Bucureşti, 1993 (nota trad.).

Apoi Pavel vorbeşte despre forța care poate să lucreze în omul individual, dar şi în cadrul comunității, şi care uneşte toate mădularele izolate ale comunității, la fel cum forța trupului reuneşte forța mădularelor izolate ale trupului. Nici Krishna nu spune unui singur om lucruri mai frumoase decât cele pe care Pavel le-a rostit adresându-se omenirii. El vorbeşte de forța lui Hristos, care-i uneşte pe toți indivizii umani, la fel cum trupul uneşte diferitele mădulare. Iar forța care poate exista în fiecare individ uman precum forța de viață în fiecare mădular şi care trăieşte, totuşi, în organismul unitar al unei comunități, e caracterizată de Pavel în cuvinte impunătoare.

„Am să v-arăt acum o cale şi mai înaltă. De-aş grăi în limbile oamenilor şi ale îngerilor, dar dacă n-am iubire, făcutu-m-am aramă sunătoare şi chimval zăngănitor.
Şi de-aş avea darul profeției şi de-aş cunoaşte toate tainele şi toată ştiința şi de-aş avea credința toată să pot muta şi munții, dar dacă n-am iubire, nimic nu sunt.
Şi toate averile mele de le-aş împărți şi trupul meu de mi l-aş da să-l ardă, dar dacă n-am iubire, nimic nu-mi foloseşte. Iubirea rabdă-ndelung, iubirea se dăruie, ea nu invidiază; ea nu se trufeşte, nu se îngâmfă; ea nu se poartă cu necuviință, nu-şi caută pe ale sale, nu se întărâtă, nu ține-n seamă răul, nu se bucură de nedreptate, ci de adevăr se bucură.
Pe toate le suferă, pe toate le crede, pe toate le nădăjduieşte, pe toate le rabdă.
Iubirea niciodată nu trece. Prorocirile vor pieri. Limbile vor înceta. Ştiinta se va sfârşi.
Cunoaşterea este numai o parte, profeția este o altă parte. Dar

când va veni ceea ce-i dăsăvârşit, atunci ceea ce-i în parte se va desființa.
Când eram copil vorbeam ca un copil, gândeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când am devenit bărbat, le-am desființat pe cele ale copilului.
Căci acum vedem în oglindă, ca-n ghicitură; dar atunci (vom privi spiritul – nota trad.) față către față. Acum cunosc în parte; atunci însă deplin voi cunoaşte, aşa cum şi eu deplin sunt cunoscut.
Şi acum rămân acestea trei: credința, nădejdea, iubirea; dar cea mai mare din ele este iubirea.
Urmăriți iubirea; şi râvniți la darurile duhovniceşti, dar mai ales la acela al profeției.
Pentru că cel ce grăieşte în limbi nu oamenilor le vorbeşte, ci lui Dumnezeu; căci nimeni nu-l înțelege, dar el în Duh grăieşte taine."

Vedem că Pavel cunoaşte natura vorbirii în limbi. El spune:

„Cel ce vorbeşte în limbi nu grăieşte oamenilor, ci lui Dumnezeu; el vorbeşte aflându-se printre zei.
Dimpotrivă, cel ce face profeții le vorbeşte oamenilor: spre zidire, îndemn şi mângâiere. Cel ce grăieşte într-o limbă pe sine însuşi se zideşte; dar cel ce profetizează zideşte Biserica.
Eu pe toți vă vreau să grăiți în limbi, dar cu mult mai mult să profetizați. Cel ce profetizează e mai mare decât cel ce grăieşte în limbi, în afară numai dacă acesta şi tălmăceşte, pentru ca Biserica să primească zidire.
Iar acum, fraților, dac-aş veni la voi grăind în limbi, de ce folos v-aş fi dacă nu vă vorbesc fie întru descoperire, fie întru cunoştință, fie întru profeție, fie întru învățătură?
Căci aşa cum instrumentele muzicale – fie flaut, fie țiteră: de nu vor scoate sunete deosebite, cum se va cunoaşte care este din flaut sau care este din titeră? Iar dacă trâmbita va scoate un sunet fără semn (adică fără timbrul caracteristic – nota trad.), cine se va pregăti de război?
Aşa şi voi: dacă prin limba voastră nu veți scoate cuvânt lesne de înțeles, cum se va cunoaşte ce ați grăit? Veți vorbi în vânt."*

* Cor., 12, 31; 13, 1–13; 14, 1–9 (nota trad.).

Toate acestea ne arată că diferitele daruri spirituale trebuie să fie oferite membrilor comunității şi că ei trebuie să conlucreze, ca

individualităţi. Dar cu aceasta ne situăm, de asemenea, în punctul în care revelaţia lui Pavel trebuie să se deosebească în mod fundamental, datorită momentului din evoluţia omenirii în care apare, de revelaţia lui Krishna.

Revelaţia lui Krishna se adresează omului individual, dar, în fond, fiecărui om, când devine atât de matur încât să poată parcurge ascendent calea sufletului; aşa cum spune maestrul doctrinei Yoga. Suntem trimişi cu gândul la vremurile străvechi ale omenirii, la care, în sensul învăţăturii lui Krishna, vrem, de fapt, să ne întoarcem, în spirit. În acele timpuri oamenii erau mai puţin individualizaţi, încât se putea presupune că aceeaşi învăţătură şi aceleaşi îndrumări erau bune pentru orice om.

Pavel s-a aflat în fata unei omeniri ai cărei membri se diferenţiaseră în mod individual şi era chiar necesar ca ei să se diferenţieze, fiecare cu darul său special. Acum nu se mai putea conta pe faptul că ar fi posibil să se dea acelaşi lucru fiecărui suflet individual, era necesar să se atragă atenţia asupra a ceea ce planează invizibil peste toate. Acest ceva este Impulsul hristic. Impulsul hristic este ca un fel de nou suflet-grup al omenirii, dar un suflet-grup care vrea să fie căutat de această omenire în mod conştient.

Ca să ne lămurim asupra acestui lucru, să ne reprezentăm cum arată în lumea spirituală unii discipoli ai lui Krishna şi cum arată acei oameni care au fost atinşi în străfundul cel mai adânc al fiinţei lor de Impulsul hristic. Fiecare dintre discipolii lui Krishna a aprins înăuntrul său acelaşi impuls, care i-a fost dat de maestrul căii Yoga. În viaţa spirituală toţi sunt la fel. Tuturor le-au fost date aceleaşi îndrumări. Cei care au fost atinşi de Impulsul hristic, sunt independenti de trup în lumea spirituală; fiecare cu individualitatea sa, cu forţele lui spirituale diferenţiate. De aceea, în lumea spirituală fiecare poate face altceva. Iar conducătorul, cel care se revarsă în sufletul fiecăruia, oricât de individual ar fi acesta, este Hristos, care e prezent în sufletul fiecăruia şi planează totodată deasupra tuturor. În acest caz, avem de-a face cu o comunitate diferenţiată, chiar şi acolo unde sufletele sunt independente de trup, în timp ce sufletele discipolilor lui Krishna constituie un tot unitar, dacă au primit îndrumările de la maestrul căii Yoga. Dar sensul evoluţiei omenirii este ca sufletele să se diferenţieze din ce în ce mai mult.

Acesta este motivul pentru care Krishna vorbeşte altfel decât Pavel. El i se adresează – aşa cum mărturiseşte în Bhagavad-Gita – discipolului. Pavel se adresează fiecărui om, şi totul rămâne o problemă a evoluției individuale: potrivit cu gradul său de maturitate, individul uman se poate opri pe una din treptele incarnărilor sale, la viața exoterică, sau poate să se îndrepte spre esoterism şi să se înalțe la nivelul unui creştinism esoteric. În creştinism putem ajunge pe culmile esoterismului, dar plecăm din cu totul alt punct decât cel din care pornim în învățătura lui Krishna. În învățătura lui Krishna fiecare pleacă din locul în care e situat, ca om, şi fiecare îşi înalță sufletul spre culmi, ca individ, ca om izolat. În creştinism se pleacă de la stabilirea unei relații, a unei legături cu Impulsul hristic, înainte chiar de a se face primul pas, de la faptul că acesta precede tot restul.

Pe drumul spiritual ce duce la Krishna poate merge doar cel ce respectă îndrumările date de acesta, pe drumul spiritual spre Hristos poate merge oricine, fiindcă jertfa Misteriului de pe Golgota a fost săvârşit pentru toți oamenii care pot avea o relație cu Misteriul. Dar aceasta e o faptă exterioară, săvârşită pe planul fizic. De aceea, primul pas are loc pe planul fizic. Acesta e principalul.

Dacă înțelegem importanța pe care o are Impulsul hristic pentru întreaga istorie a lumii, nu e nevoie să avem ca punct de plecare o anumită confesiune creştină; în epoca noastră se poate pleca chiar de la un punct de vedere total opus sau chiar de la indiferență față de Hristos. Dar, dacă un om se cufundă în viața spirituală, dacă percepe contradicțiile şi inepțiile materialismului, este posibil, în epoca noastră, ca punctul de plecare, calea cea mai autentică spre Hristos, să nu-l constituie o anumită confesiune religioasă. Când în afara cercurilor noastre se spune despre noi că pornim de la un anumit crez legat de Hristos, această afirmație poate fi considerată o calomnie, deoarece nu e vorba de faptul că se are în vedere o confesiune religioasă oarecare, ci de faptul că se pleacă de la înseşi condițiile vieții spirituale şi că orice om, indiferent că e mahomedan sau budist, evreu, hinduist sau creştin, poate să înțeleagă Impulsul hristic, în întreaga sa semnificație pentru evoluția omenirii. Întreaga concepție şi modul de a vorbi ale lui Pavel sunt pătrunse de acest adevăr şi, din acest punct de vedere, el e personalitatea

dătătoare de ton în ceea ce priveşte prima vestire a Impulsului hristic în lume.

Când am arătat că filosofia Samkhya urmăreşte schimbările formelor, ceea ce se referă la prakriti, am avut ocazia să spunem: În tot ceea ce stă la baza profundelor sale epistole, Pavel acționează din purusha, din sufletesc. Despre devenirea şi destinul sufletului, aşa cum traversează el întreaga dezvoltare a omenirii, evoluând în multiple feluri, despre toate acestea găsim la Pavel lămuriri precise şi profunde.

Există o deosebire fundamentală între ce a realizat gândirea orientală şi ce întâlnim la Pavel, expus cu o claritate atât de admirabilă. Am arătat ieri că tot ce face Krishna are scopul de a-l ajuta pe om să găsească drumul care-l scoate din sfera formelor schimbătoare. Dar prakriti rămâne în afară, ca ceva străin sufletului. În cadrul acestei evoluții orientale, chiar şi în cadrul inițierii orientale, toate eforturile au ca scop de a ne elibera de existența materială, de ceea ce există ca natură în afară, în jurul nostru. Ceea ce e răspândit în afară, ca natură, se prezintă, în sensul filosofiei vedice, drept maya. Tot ce se află în afară e maya; eliberarea de maya este Yoga. Am văzut că în Bhagavad-Gita se cere ca omul să se elibereze de tot ce face, lucrează, vrea şi gândeşte, de lucrurile față de care simte plăcere şi încântare, să se elibereze şi să triumfe, ca suflet, asupra a tot ce e realitate exterioară. Lucrarea pe care omul o săvârşeşte trebuie să se desprindă de el, dacă putem spune aşa, şi astfel, odihnindu-se în sine însuşi, el să fie mulțumit. Aşa că, de fapt, țelul care stă în fața sufletului oricărui discipol care vrea să evolueze în sensul învățăturii lui Krishna e acela de a deveni un paramahamsa, adică un înalt inițiat, care lasă în urmă întreaga existență materială, care triumfă asupra a tot ce a săvârşit el însuşi aflându-se încă în cadrul lumii senzoriale, un om care duce o existentă pur spirituală, care a biruit lumea senzorială în aşa măsură, încât în el nu mai există nici o dorință de a se reincarna, nu mai are nimic comun cu tot ce s-a integrat acestei existențe senzoriale, ca lucrare a sa. Aceasta înseamnă ieşirea din maya, biruirea acestei maya.

Nu tot aşa stau lucrurile în cazul lui Pavel. Avem impresia că, dacă i-ar veni în întâmpinare asemenea învățături orientale, ceva din străfundurile mai adânci ale sufletului său l-ar face să rostească cuvintele: Da, tu vrei să evoluezi spre a ieşi din

înlănțuirea tuturor lucrurilor care te înconjoară aici precum şi a tuturor lucrărilor pe care le-ai săvârşit vreodată în realitatea exterioară. Vrei să părăseşti toate acestea, lăsându-le în urma ta? Oare nu sunt toate acestea opera lui Dumnezeu, nu sunt ele realități divine, create pe cale spirituală de Dumnezeu? Oare nu disprețuieşti creațiile lui Dumnezeu, când vrei să te lepezi de toate acestea? Nu trăieşte în ele revelarea lui Dumnezeu, spiritul lui Dumnezeu? N-ai vrut, mai întâi, în propriile tale lucrări, să-l redai pe Dumnezeu, cu iubire, credință şi dăruire, iar acum încerci să triumfi asupra a ceea ce e lucrarea lui Dumnezeu?

Ar fi bine dacă ne-am înscrie adânc în suflet aceste cuvinte, care n-au fost rostite niciodată de Pavel, desigur, dar care pulsează din adâncurile sufletului său, deoarece în ele se exprimă esența a ceea ce noi recunoaştem drept revelație occidentală. Noi vorbim în sensul lui Pavel despre maya care ne înconjoară. Mai spunem: Pretutindeni suntem înconjurați de maya! Oare în această maya nu există revelarea spiritului, nu sunt toate acestea o operă spirituală divină şi nu e un sacrilegiu să nu înțelegi că avem de-a face cu o asemenea creație? La aceasta se adaugă alte întrebări: De ce sunt toate acestea maya? De ce vedem maya de jur împrejurul nostru? Occidentul nu se opreşte la întrebarea dacă toate acestea sunt maya; el întreabă de ce sunt ele maya. Şi de aici rezultă un răspuns care ne conduce în interiorul sufletescului, în purusha: Deoarece odinioară a căzut în puterea lui Lucifer, sufletul vede totul prin vălul mayei, el, ca suflet, aşterne vălul mayei peste toate lucrurile. Oare lumea obiectivă e de vină că noi vedem maya? Nu. Nouă, ca suflete, lumea obiectivă ne-ar apărea în adevărul ei, dacă n-am fi căzut pradă lui Lucifer. Ea ne apare drept maya doar din cauză că nu suntem în stare să pătrundem până în ultimele temeiuri ceea ce există în jurul nostru. Şi aceasta se întâmplă din cauză că sufletul a căzut pradă lui Lucifer; nu e vina zeilor, e vina propriului suflet. Tu, suflete, ai făcut ca lumea să fie maya pentru tine, prin faptul că ai căzut pradă lui Lucifer.

De la cea mai înaltă exprimare spiritual-ştiințifică a acestui adevăr şi până jos, la cuvântul lui Goethe: „Simțurile nu înşeală, dar judecata înşeală“ [35], e o linie dreaptă. Filistinii şi zeloții pot să-l combată cât vor pe Gcethe, ei pot să combată oricât creştinismul lui Goethe, el tot a avut dreptul de a spune că el e unul dintre oamenii cei mai creştini [36], fiindcă în adâncul ființei sale Goethe gândea hristic până şi în această maximă. Sufletul e

vinovat de faptul că ceea ce vede nu-i apare în adevărul său, ci ca maya, ceea ce în orientalism ni se înfăţişează ca fiind faptă a zeilor înşişi; aici e îndreptat spre străfundurile sufletului uman, unde se dă mereu lupta cu Lucifer.

Dacă-l privim în întreaga sa semnificație, orientalismul este într-un anumit sens materialism, tocmai din cauză că nu recunoaşte spiritualitatea mayei şi vrea să iasă din cadrul realității materiale. Ceea ce pulsează în epistolele lui Pavel şi, în viitor, se va răspândi pe întreaga suprafață a pământului, e o învățătură despre suflet, chiar dacă, deocamdată, e prezentă numai sub formă de germene şi, de aceea, poate fi atât de prost înțeleasă în epoca noastră care are caracter tamas. Natura deosebită a mayei trebuie bine înțeleasă, şi de-abia atunci va fi cunoscută esența progresului viitor al omenirii. Atunci vom înțelege la ce se referă Pavel când vorbeşte de primul Adam, al cărui suflet a căzut pradă lui Lucifer şi care, din această cauză a fost prins în mrejele materiei; aceasta nu înseamnă altceva decât că s-a încurcat în plasa unui mod greşit de a viețui materia. Materia din lumea exterioară, care e creația lui Dumnezeu, e bună. Ceea ce se petrece în interiorul ei, e bun. Ceea ce sufletul a viețuit în contact cu această lume a devenit din ce în ce mai rău, din cauză că sufletul a căzut în puterea lui Lucifer. Pavel îl numeşte pe Hristos al doilea Adam [37], pentru că el a intrat în lume neispitit de Lucifer şi poate deveni, datorită acestui fapt, conducătorul şi prietenul sufletelor umane, care le ajută să se îndepărteze de Lucifer, adică să-şi stabilească o relație corectă cu acesta.

Pavel n-a putut să comunice omenirii din vremea sa tot ce ştia ca inițiat. Cine se pătrunde de învățăturile epistolelor lui Pavel îşi va da seama că ele sunt mult mai profunde decât exprimă în exterior. Aceasta se întâmplă deoarece Pavel trebuia să se adreseze unei comunități şi să țină seama de puterea de înțelegere a umanității. Iată de ce, în epistolele sale, multe lucruri par să se contrazică. Dacă vom pătrunde însă în adâncul lor, vom întâlni pretutindeni impulsurile ce vin de la Ființa lui Hristos.

Să ne amintim cum am descris noi Misteriul de pe Golgota. De-a lungul anilor, am înțeles că există două relatări diferite despre copilăria lui Iisus Hristos [38], cea din Evanghelia lui Matei şi cea din Evanghelia lui Luca, deoarece, în realitate, avem de-a face cu doi copii Iisus. Şi am înțeles că, din punct de vedere exterior,

după carne, ca să vorbim în sensul lui Pavel, adică după descendența fizică, cei doi copii Iisus se trag din seminția lui David, unul din linia genealogică a lui Nathan, celălalt din linia lui Solomon, că, prin urmare, cam în acelaşi timp s-au născut doi copii Iisus. Într-unul din băieți, în cel din Evanghelia lui Matei, îl găsim reincarnat pe Zarathustra, şi am subliniat că în celălalt băiat Iisus, pe care ni-l înfățişează Evanghelia lui Luca, nu se află un eu uman propriu-zis, de felul celui care exista în celălalt băiat Iisus, în care trăieşte un eu evoluat, cum este eul lui Zarathustra. În copilul Iisus din Evanghelia lui Luca viețuieşte acel ceva din om care n-a intrat în fluxul evoluției umane pe Pământ.

E destul de greu să ajungem la o reprezentare corectă asupra acestui aspect. Numai dacă încercați să vă reprezentați cum sufletul care a fost incarnat în Adam, deci în cel care poate fi desemnat ca Adam, în sensul cărții mele ***Ştiința ocultă*** **[39]**, cade pradă ispitirii lui Lucifer, care e înfățişată în mod simbolic în Biblie prin căderea în păcat a omului edenic. Imaginați-vă acest lucru, şi mai imaginați-vă că pe lângă acea substanță sufletească umană care s-a incarnat în trupul lui Adam mai există o esență umană, o entitate umană care nu s-a incarnat atunci, care n-a pătruns într-un corp fizic, ci a rămas sub formă sufletească. Nu e necesar să vă reprezentați decât că, înainte ca în evoluția omenirii să fi luat naştere un om fizic, avem de-a face cu un suflet, care s-a împărțit apoi în două. Una dintre părți, unul dintre urmaşii sufletului comun, se incarnează în Adam, şi astfel acest suflet intră în incarnare, cade pradă ispitirii lui Lucifer ş.a.m.d. Cât despre celălalt suflet, sufletul-frate al primului, conducerea înțeleaptă a lumii prevede că nu va fi bine dacă se va incarna şi el. Aşa că acest suflet e reținut în lumea sufletească; prin urmare, el nu trăieşte în şirul incarnărilor omenirii, ci e păstrat în rezervă. Cu el intră în legătură numai inițiații Misteriilor. Aşadar, acest suflet nu îşi însuşeşte trăirea eului nici în cursul acestei evoluții care are loc înainte de Misteriul de pe Golgota, deoarece o asemenea trăire e viețuită numai prin incarnarea în trupul uman. În acest suflet există, totuşi, întreaga înțelepciune care putuse fi viețuită pe Saturn, Soare, Lună, există întreaga iubire de care un suflet uman poate fi capabil. S-ar putea spune deci că acest suflet rămâne nevinovat, în raport cu întreaga vină de care se poate pătrunde omenirea de-a lungul incarnărilor sale. Acest suflet nu l-am fi putut întâlni sub formă exterioară, ca om; el era perceput numai de către vechii clarvăzători. Şi aceştia chiar îl

percepeau. El avea, ca să spunem aşa, relaţii cu Misteriile. Este vorba deci de un suflet care există în cadrul evoluţiei omenirii, dar e situat, totuşi, deasupra ei, un suflet care nu putea fi perceput decât pe cale spirituală, un precursor al omului, un adevărat supraom.

Acesta e sufletul care a fost incarnat în locul unui eu, în copilul Iisus din Evanghelia lui Luca. Vă amintiţi conferinţele de la Basel [**40**]. Acolo am descris acest eveniment. Avem de-a face deci cu un suflet care doar seamănă cu un eu, care lasă impresia, în mod absolut firesc, când intră în trupul lui Iisus, că e un eu, dar manifestările sale sunt deosebite de ale unui eu obişnuit. Am subliniat deja faptul că băiatul din Evanghelia lui Luca a vorbit imediat ce a venit pe lume într-o limbă pe care mama sa o înţelegea; şi alte fenomene similare au fost observate. Ştim apoi că băiatul din Evanghelia lui Matei, în care a trăit eul lui Zarathustra, a crescut până la vârsta de doisprezece ani; el nu poseda nici un fel de cunoaştere sau ştiinţă umană deosebită, purta însă în el înţelepciune divină şi putere de jertfă divină.

Băiatul din Evanghelia lui Luca a crescut, fără a se dovedi prea bine înzestrat pentru lucrurile pe care cineva le poate învăţa ca om, din punct de vedere exterior. Şi mai ştim că trupul copilului Iisus despre care relatează Evanghelia lui Matei a fost părăsit de eul lui Zarathustra şi că atunci când copilul Iisus din Evanghelia lui Luca avea doisprezece ani eul lui Zarathustra a luat în stăpânire trupul acestui copil Iisus. E momentul la care se face aluzie când se spune că băiatul Iisus din Evanghelia lui Luca, în vârstă de doisprezece ani, e găsit în templu de către părinţii săi, care-l pierduseră, învăţându-i pe înţelepţi.

Mai ştim că acest copil din Evanghelia lui Luca poartă în sine, până la vârsta de treizeci de ani, când acesta părăseşte trupul copilului Iisus, eul lui Zarathustra şi că tot ceea ce este acum înveliş e luat în stăpânire de Hristos, care este o fiinţă supraumană, aparţinând ierarhiilor superioare şi care a putut locui într-un trup uman numai în aceste împrejurări, datorită faptului că i-a fost oferit prin jertfă un trup care până la doisprezece ani fusese pătruns de forţele înţelepciunii preumane, de forţele iubirii divine preumane, şi în care, apoi, a pătruns tot ceea ce fusese cucerit de eul lui Zarathustra de-a lungul multor incarnări, prin iniţiere. Poate că nimic nu trezeşte în noi atât de bine respectul, veneraţia, pe scurt, sentimentul potrivit faţă de

Ființa lui Hristos ca încercarea de a înțelege ce fel de corporalitate a fost necesară pentru ca acest Eu hristic să poată pătrunde în omenire.

Unii au găsit, în această descriere, care vine din adâncurile sfintelor Misterii ale epocii moderne, că entitatea lui Hristos pare mai puțin intimă şi umană decât acel Iisus Hristos pe care mulți l-au venerat aşa cum şi-l reprezintă majoritatea oamenilor: familiar, accesibil omului, incarnat într-un trup uman obişnuit, în care nu viețuise nimic de felul unui eu al lui Zarathustra. S-a reproşat învățăturii aduse de noi faptul că acest Iisus Hristos al nostru a fost alcătuit din forțele existente pe toate tărâmurile lumii. Asemenea reproşuri provin din comoditatea cunoaşterii umane, a simțirii umane, care nu vrea să se ridice până la culmile reale ale simțirii şi sentimentului. Realitatea supremă trebuie cucerită şi prin faptul că sufletul nostru se străduieşte să ajungă la acea intensitate interioară a simțirii şi a sentimentului care e necesară, dacă vrem să facem accesibil cât de cât sufletului nostru tot ce este mai măreț, mai înalt. Aşa că primul sentiment nu face decât să crească în intensitate, dacă-l privim într-o asemenea lumină.

Şi mai ştim un lucru. Ştim în ce fel trebuie să tălmăcim cuvintele Evangheliei: „Se revelează forțele lui Dumnezeu în înalturi, şi pace se răspândeşte printre oamenii însuflețiți de bunăvoință“ **[41]**. Ştim că ea, solia păcii şi a iubirii, se face auzită atunci când apare copilul Iisus din Evanghelia lui Luca, datorită faptului că în corpul său astral pătrunde Buddha, aflat deja într-o entitate care-şi traversase ultima incarnare drept Gautama Buddha şi care se înălțase la deplina spiritualitate; prin urmare, în corpul astral al copilului Iisus despre care ne vorbeşte Luca s-a revelat Buddha, aşa cum evoluase el până la apariția pe pământ a Misteriului de pe Golgota.

Astfel noi am adus în fața noastră entitatea lui Iisus Hristos, sub forma în care ea poate fi dată omenirii de-abia azi, din adâncurile ştiinței oculte. Cu toate că era inițiat, Pavel a fost nevoit să vorbească, pentru vremurile de atunci, în cuvinte mai uşor de înțeles; el nu putea presupune că se adresează unei omeniri care înțelege deja noțiuni de felul celor pe care noi le putem aduce aproape de inimile umane. Ceea ce a constituit dimensiunea inspirației sale s-a datorat însă inițierii care i se dăruise prin har divin. Eu spun că această inițiere este săvârşită

prin har divin, pentru că Pavel nu a ajuns la ea pe calea unei evoluții obişnuite, în cadrul vechilor Misterii, ci prin har venit de sus, mergând spre Damasc, unde i s-a arătat Hristos cel înviat. El a întâmpinat această apariție de pe drumul Damascului [42] ştiind că de la Misteriul de pe Golgota trăieşte unit cu sfera lumii pământeşti ceea ce a înviat atunci pe Golgota. El l-a recunoscut pe Hristos cel înviat. Şi pe el l-a vestit de atunci înainte. De ce a putut să-l perceapă aşa cum i s-a arătat?

Trebuie să ne adâncim puțin în natura unei asemenea viziuni, a unei asemenea manifestări ca cea de pe drumul Damascului, deoarece ea a fost, totuşi, o manifestare de o natură cu totul deosebită. Numai acei oameni care nu vor cu adevărat să învețe ceva din realitățile oculte pot pune de-a valma tot ceea ce e fenomen vizionar şi nu fac deosebire între viziunea lui Pavel şi multe alte viziuni, de felul celor pe care le-au avut sfinții de mai târziu. Aşa face, de exemplu, autorul *Soliei păcii* [43], care se numără printre cei ce nu vor să învețe cu adevărat ceva în legătură cu realitățile oculte.

Ce reprezintă, de fapt, acest fenomen, de ce Pavel a putut să-l perceapă pe Hristos aşa cum i-a apărut în fața oraşului Damasc? Acesta era Hristos cel înviat? Întrebarea aceasta conduce la o altă întrebare: Ce a făcut necesar ca întreaga entitate a lui Hristos să poată coborî în Iisus din Nazaret, prin acel eveniment care ne este prezentat drept Botezul în Iordan oficiat de Ioan? Am spus mai înainte cum a fost pregătită acea corporalitate în care urma să coboare entitatea lui Hristos. Dar cum s-a putut ca Cel Înviat să poată apărea sub o formă sufletească atât de densă ca cea în care i s-a revelat lui Pavel? Cum explicăm acea aură de lumină în care Hristos i-a apărut lui Pavel în fața Damascului? De unde a provenit ea?

Dacă vrem să aflăm răspunsul la aceste întrebări, trebuie să adăugăm câte ceva în completarea celor spuse mai înainte. V-am spus că a existat un fel de suflet-frate al lui Adam, al acelui Adam care a intrat în şirul generațiilor umane. Sufletul-frate al lui Adam a rămas în lumea sufletească. Şi tot acest suflet-frate a fost acela care s-a incarnat în copilul Iisus din Evanghelia lui Luca. Dar el nu se incarnase pentru prima oară, în sensul strict al cuvântului, ca om fizic, ci se mai incarna o dată, în mod profetic. Şi înainte de acest moment fusese folosit deja ca sol al sfintelor Misterii. V-am mai spus că el a avut relații cu Misteriile, a fost

îngrijit şi cultivat în Misterii, ca   să spun aşa, şi a fost trimis în locul în care se întâmpla ceva important în omenire. El era însă doar o apariție sub formă de corp eteric, de aceea a putut fi perceput numai cât timp a existat vechea clarvedere. Dar aceasta a existat în vremurile de demult. Acest suflet-frate al lui Adam n-a trebuit să ajungă până în corpul fizic ca să poată fi văzut. Aşa că el a apărut de multe ori în evoluția omenirii, trimis de impulsurile Misteriilor întotdeauna când în evoluția pământească trebuia să se producă lucruri importante. Dar n-a avut nevoie să se incarneze, în vremurile vechi, deoarece atunci exista clarvederea.

El a fost nevoit să se incarneze pentru prima oară în perioada în care trebuia depăşită vechea clarvedere, la trecerea omenirii de la a treia la a patra epocă postatlanteană, despre care am vorbit ieri. Şi atunci a acceptat un fel de incarnare compensatorie, a intrat în această incarnare pentru a se putea manifesta în perioada în care clarvederea dispăruse. Acest suflet-frate al lui Adam a fost incarnat în Krishna, singura dată când a trebuit să apară, spre a deveni vizibil şi din punct de vedere fizic, apoi el s-a incarnat din nou în copilul Iisus despre care pomeneşte evanghelistul Luca. Înțelegem acuma de ce Krishna vorbeşte într-un mod atât de suprauman, de ce el e cel mai bun învățător pentru eul uman, de ce reprezintă, ca să spunem aşa, o depăşire a eului, de ce pare atât de minunat din punct de vedere sufletesc. Pentru că în acel moment sublim pe care l-am adus în fața sufletelor noastre acum câteva zile el apare drept omul care încă nu s-a cufundat în şirul incarnărilor umane.

Apoi el apare din nou, spre a se incarna în copilul Iisus despre care am vorbit. De aici, acea desăvârşire care ia naştere atunci când cele mai importante concepții despre lume ale Asiei se reunesc în copilul Iisus care a împlinit doisprezece ani, când eul lui Zarathustra se uneşte cu spiritul lui Krishna. Acum învățaților din templu nu le mai vorbeşte doar Zarathustra. El vorbeşte ca eu, el vorbeşte cu mijloacele prin care Krishna a vestit odinioară doctrina Yoga, vorbeşte despre o Yoga care s-a ridicat cu încă o treaptă spre înalturi; el se uneşte cu forța lui Krishna, cu Krishna însuşi, pentru a creşte până la vârsta de treizeci de ani. Şi de-abia după aceasta avem acea corporalitate completă care poate fi luată în stăpânire de Hristos. În acest fel se întâlnesc şi confluează curentele spirituale ale omenirii. Astfel că, în momentul când are loc Misteriul de pe Golgota, avem o

colaborare a celor mai importanți conducători ai omenirii, o sinteză a vieții spirituale.

Când Pavel are viziunea din fața Damascului, ceea ce îi apare este Hristos. Aura de lumină în care se înveştmântează Hristos este Krishna. Şi datorită faptului că Hristos l-a luat pe Krishna drept înveliş sufletesc al său, prin care va acționa de atunci înainte, în ceea ce începe să strălucească acum în Hristos e prezent, de asemenea, tot ce a fost cândva conținutul sublimei Bhagavad-Gita.

Găsim în cărțile Noului Testament multe adevăruri din vechea învătătură a lui Krishna, chiar dacă aici ele sunt disipate peste tot. Dar învătătura lui Krishna a devenit un bun al întregii omeniri datorită faptului că Hristos nu este un eu uman şi nu face parte din omenire, ci din ierarhiile superioare. Dar în felul acesta Hristos aparține acelor vremuri în care omul nu era încă separat de ceea ce-l înconjoară acum ca existență materială şi care, în urma ispitirii sale de către Lucifer, i se prezintă învăluită în maya. Dacă urmărim întreaga evoluție a trecutului, vedem că în acele vremuri vechi nu exista încă acea separare riguroasă dintre spiritual şi material, că cele materiale se mai revelau încă în mod spiritual, că spiritualul se mai revela încă în mod exterior. Datorită faptului că prin Impulsul hristic de omenire se apropie ceva care exclude o separare atât de riguroasă între purusha şi praktriti ca cea care ni se înfățişează în filosofia Samkhya, Hristos devine călăuzitorul oamenilor din sine spre afară, dar şi spre creația lui Dumnezeu. Oare ne este îngăduit atunci să spunem că trebuie să părăsim neapărat lumea mayei, dacă ne-am dat seama că ea apare din vina noastră? Nu, deoarece acest lucru ar fi un sacrilegiu față de spiritualul din lume; ar însemna să-i atribuim materiei însuşiri peste care aşternem noi înşine vălul mayei. Mai degrabă ar trebui să sperăm că, dacă vom birui în noi ceea ce face ca materia să ne apară drept maya, ne vom împăca iar cu lumea. Oare din această lume care ne înconjoară nu se iveşte ceva care ne spune că ea e o creație a Elohimilor şi că în ultima zi a Creațiunii aceşti Elohimi au spus: Şi iată, erau bune foarte? [44]

Aceasta ar fi karma care s-ar împlini, dacă ar exista doar o învățătură a lui Krishna, deoarece în lume nu există nimic a cărui karmă să nu se împlinească. Dacă în veşnicie n-ar exista decât învățătura lui Krishna, existenței materiale a lumii înconjurătoare,

revelării lui Dumnezeu, despre care la începutul evoluției pământeşti Elohimii au spus: Şi iată, totul este foarte bine, atunci acestei revelări a lui Dumnezeu i s-ar contrapune concepția umană: Ea nu este bună, trebuie s-o părăsese! Judecata omului s-ar situa deasupra judecății lui Dumnezeu. Aşa că noi trebuie să înțelegem cuvintele care stau, ca o taină, la începutul evoluției. Nu trebuie să punem părerea oamenilor mai presus de părerea lui Dumnezeu. Dacă am putea elimina din ființa noastră orice vină şi dacă ar rămâne ca singura greşeală faptul că blasfemiem creațiunea Elohimilor, atunci karma pământească ar trebui să se împlinească şi în viitor totul s-ar prăbuşi peste noi. Aşa s-ar împlini karma, în mod inevitabil.

Pentru ca acest lucru să nu se întâmple, Hristos a venit în lume sub o formă vizibilă, spre a ne împăca în aşa fel cu lumea, încât noi să învățăm cum putem birui ispitirile lui Lucifer, încât să percepem revelarea lui Dumnezeu în lume în adevărata ei înfățişare, încât să-l găsim pe Hristos, pe cel care ne împacă cu lumea, care ne introduce în arta de a vedea adevărata înfățişare a revelării lui Dumnezeu în lume, încât să învățăm prin El sensul cuvântului străvechi: „Şi iată, erau bune foarte". Mai avem nevoie de Hristos pentru a învăța să ne oferim ceea ce nu avem voie să atribuim lumii. Şi chiar dacă toate celelalte păcate ne-ar putea fi luate, acest păcat a trebuit să ne fie ridicat de către El.

Transformat într-un sentiment moral, acest lucru ne prezintă Impulsul hristic într-o perspectivă nouă. El ne arată, în acelaşi timp, de ce a fost necesar ca Impulsul hristic să se învăluie în Impulsul lui Krishna, ca suflet superior.

Dragi prieteni, o discuție de felul celei pe care am intenționat s-o port cu prilejul acestui ciclu de conferințe nu vrea să fie percepută doar ca o teorie, ca o însumare de idei şi noțiuni pe care să ni le însuşim, ci aş vrea ca ea să fie primită ca un dar de Anul Nou, ca un dar care să acționeze în noul an, să se propage mai departe, sub forma a ceea ce poate simți omul când înțelege Impulsul hristic, în măsura în care acest impuls ne ajută să pătrundem cuvintele Elohimilor, pe care trebuie să le percepem aşa cum sunt ele în punctul de plecare, în momentul începutului originar al Creațiunii noastre pământeşti. Şi vă rog să luați ceea ce am intenționat să ofer prin acest ciclu de conferințe drept punct de plecare al curentului nostru spiritual antroposofic. Acest curent spiritual trebuie să fie antroposofic deoarece prin el este

necesar să devină tot mai cunoscut felul în care omul poate să ajungă, în sine, la autocunoaştere. Omul nu poate încă să realizeze autocunoaşterea deplină, antropos nu poate încă să ajungă la cunoaşterea lui antropos, omul la cunoaşterea omului, cât timp acest om priveşte problema pe care trebuie s-o rezolve în propriul său suflet drept o confruntare care are loc între el şi natura exterioară.

Dacă noi vedem lumea cufundată în maya, aceasta e o chestiune pe care ne-au pus-o în faţă zeii, e o problemă a însuşi sufletului nostru, a unei autocunoaşteri superioare, pe care omul trebuie s-o recunoască în însăşi condiţia sa de om, e o problemă a antroposofiei, şi de-abia prin ea noi putem ajunge să înţelegem ce poate fi teosofia pentru om. Când omul îşi propune să facă parte din mişcarea antroposofică, în el trebuie să existe o modestie de cea mai înaltă calitate, pe care s-o simtă ca pe un impuls, o modestie care-l face să spună: Dacă vreau să sar peste ceea ce este o problemă a sufletului uman, dacă vreau să fac imediat saltul cel mai înalt spre Divin, se poate întâmpla să-mi piară smerenia şi în locul ei să apară trufia, şi atunci se poate instala uşor vanitatea. Fie ca Societatea antroposofică să constituie un punct de plecare spre acest înalt tărâm moral; fie ca Societatea antroposofică să evite, înainte de toate, trufia, vanitatea, ambiţia, neseriozitatea în asimilarea supremelor comori ale înţelepciunii, aceste rele care s-au furişat în rândurile ei; fie ca ea să le evite, prin faptul că, deja în punctul ei de plecare, consideră ceea ce este de rezolvat în privinţa mayei drept o problemă a sufletului uman însuşi.

Ar trebui să simţim că Societatea antroposofică este un rezultat al celei mai profunde modestii umane. Din această modestie va izvorî cea mai înaltă seriozitate cu privire la sfintele adevăruri în care ea trebuie să pătrundă, atunci când intrăm în acest domeniu al suprasensibilului, al spiritualului. Să spunem deci că ne-am luat numele de „Societate antroposofică“ cu modestie, cu smerenie şi să declarăm: Fie ca lipsa de modestie, vanitatea şi ambiţia, neadevărul cărora numele de teosofie le-a putut da naştere să fie stârpite, dacă vom începe – sub semnul şi deviza modestiei – să ne îndreptăm privirile cu smerenie spre zei şi spre înţelepciunea divină, abordând, în schimb, omul şi înţelepciunea umană conform datoriei, dacă ne apropiem cu evlavie de teosofie şi dacă ne adâncim în antroposofie aşa cum ne-o cere datoria. O asemenea antroposofie ne va conduce spre lucruri

divine şi spre zei. Dacă prin ea vom învăța să privim în noi înşine cu smerenie şi adevăr, în cel mai înalt sens al cuvântului, şi dacă, înainte de toate, vom învăța cum trebuie să luptăm cu maya şi cu întreaga eroare, printr-o autoeducație şi autodisciplinare riguroase, atunci fie ca deasupra noastră să stea, ca înscris pe o placă de bronz: Antroposofie! Acesta să fie pentru noi un îndemn de a căuta, înainte de orice, autocunoaşterea, autosmerenia, şi, în acest fel, să putem face încercarea de a ridica un edificiu întemeiat pe adevăr, pentru că adevărul înfloreşte numai dacă autocunoaşterea prinde rădăcini în sufletul uman cu cea mai mare seriozitate. De unde provine vanitatea, de unde provine neadevărul lăuntric? Ele apar din absența autocunoaşterii. De unde poate izvorî adevărul, de unde poate izvorî o venerație autentică față de lumile zeilor şi de înțelepciunile zeilor? Ele pot veni numai dintr-o autocunoaştere, autoeducație, autodisciplinare veritabile. Fie ca acestui țel să-i servească tot ceea ce va pulsa în mişcarea antroposofică. Din acest motiv a fost plasat în momentul de început al mişcării antroposofice acest ciclu de conferințe, care trebuie să furnizeze dovada că aici nu e vorba doar de ceva limitat, că prin mişcarea noastră putem să ne extindem orizontul spre acele zări care cuprind şi gândirea orientală. Noi o acceptăm cu smerenie, în mod antroposofic, autoeducându-ne şi deținând înăuntrul nostru voința de a ne autoeduca şi autodisciplina. Dacă, dragii mei prieteni, antroposofta va fi practicată de dumneavoastră în acest fel, atunci ea va duce spre un final fericit, va atinge un țel care va fi spre binele fiecărui om în parte şi al fiecărei societăti umane.

Prin aceasta am rostit cel din urmă cuvânt al ciclului de față, din care poate că unii vor putea prelua ceva în sufletele lor, pentru perioadele ce vor urma, în aşa fel încât acest ceva să devină rodnic în cadrul mişcării noastre antroposofice, pentru care dumneavoastră, dragii mei prieteni, v-ați adunat pentru prima oară aici, în aceste zile. Fie să ne întâlnim întotdeauna sub semnul antroposofiei, în aşa fel încât să putem invoca în mod îndreptățit cuvinte ca acelea pe care am vrut să le rostim acum, în încheiere, cuvinte ale modestiei, cuvinte ale autocunoaşterii, pe care să le aşezăm ca ideal în acest moment, în fața sufletelor noastre.

Din „Cuvântul înainte“ la prima ediție a cărții (1915)

de Marie Steiner

În anul 1912, de Crăciun, a avut loc prima reuniune oficială a acelor adepți ai unei orientări spirituale teosofice care nu voiau să se afunde într-un curent indianist dogmatizant şi care, ținând seama de cuceririle vieții spirituale din epoca modernă şi de impulsul cu totul nou pe care Evenimentul hristic l-a dat evoluției de pe Pământ, nu puteau recunoaşte drept îndreptățită pentru Occident decât o cale spirituală adecvată stadiului de dezvoltare la care a ajuns omenirea europeană actuală. Ei au recunoscut în Rudolf Steiner pe gânditorul şi cercetătorul spiritual care corespundea tuturor exigențelor ştiinței moderne, care sesizase conexiunile evoluției istorice cum n-o mai făcuse nimeni înainte şi ale cărui descrieri cu privire la ființa umană dezvăluiau legături între fenomene care vorbeau prin ele însele, nu erau culese din cărți. Dintotdeauna el a dat concepției sale despre om numele de „antroposofie“. Şi acest nume l-au ales acum adepții, întruniți la Köln, ai unei ştiințe întemeiate pe o antropologie spirituală a omului, ai unei ştiințe care doreşte să se apropie de cunoasterea Divinului, căutând să cuprindă germenele divin existent în om, eul său.

În momentul în care Rudolf Steiner a adus Societății teosofice ceea ce-i lipsea, ridicând-o deasupra nivelului ei anterior, anumite puteri dătătoare de impulsuri, care intenționau să transforme într-un instrument al lor această mişcare aflată în decădere, s-au speriat şi şi-au văzut scopurile puse în pericol. Fiindcă scopul lor nu era sinteza dintre înțelepciunea orientală şi cea occidentală, care ar fi dus la stimularea omului, ci acoperirea vieții spirituale europene ucise cu o înțelepciune precreştină.

Acum apăruse cineva care aducea un suflu nou din străfundurile esoterismului creştin, din îmbinarea gândirii orientale cu cea occidentală, din întelepciunea trecutului şi a viitorului.

Acest impuls trebuia suprimat.

Şi astfel dorului după Hristos, care se trezea sub o formă nouă în sufletele europenilor, i-a fost opusă imaginea unui om făcut din

carne şi sânge. Încă băiețandru, exercitând seducția exotismului, un indian urma să fie „dresat“ pentru a juca rolul de Mesia.

Aş vrea să-l cruț pe cititor de manipulările aberante legate de băiatul Khrisnamurti. Tot ceea ce reclama şi propaganda pot face a fost pus în practică, spre a-l lansa. Prin diplomație, prin rugăminți, şiretlicuri şi amenințări s-a acționat asupra secțiilor teosofice, în scopul de a le aservi noii intenții. În diferite țări, membrii acestor secții au părăsit în grupuri masive rândurile societății. Secția germană a protestat în mod energic, ca o comunitate unitară. Consecința acestui gest a fost excluderea ei din cadrul Societății teosofice. Legătura exterioară cu această societate era acum ruptă. Munca pentru realizarea unei ştiințe spirituale, orientată în sens antroposofic, a fost continuată, în Europa, la fel ca înainte. Deja cu câțiva ani în urmă Rudolf Steiner condiționase continuarea colaborării de independența şi autonomia deplină a muncii sale, în raport cu conducerile teosofice de orice fel. Acum comunitatea antroposofică, din care făceau parte şi mulți străini, cei care nu putuseră să accepte noua etapă de dezvoltare a Societății teosofice, a luat forma unei societăți de sine stătătoare.

Ultimele dezbateri legate de această problemă au avut loc în ultimele zile de decembrie ale anului 1912, la Köln. În acest context, Rudolf Steiner a ales, drept temă pentru ciclul de conferințe pe care l-a ținut în fața antroposofilor adunați acolo, titlul: *Bhagavad-Gita şi epistolele lui Pavel*.